İLİŞKİSEL SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ | SAYI 3 | KASIM 2015

Modus Operandi

Kültür Çalışmak: Türkiye'de Kültürel Alan İncelemeleri
NİSA GÖKSEL
POLAT S. ALPMAN
FIRAT KONUŞLU
ERGİN BULUT
M. ÖNDER GÖNCÜOĞLU

Makale
CANAN COŞKAN

Ali Çarkoğlu ile söyleşi
EMRAH GÖKER

Müdahaleleriyle
ÖZGÜR ARUN
ÇAĞRI YALKIN

HERETİK

Modus Operandi
İLİŞKİSEL SOSYAL BİLİMLER DERGİSİ

Modus Operandi
İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi
ISSN: 2149-2298
Sayı: 3, Kasım 2015-Şubat 2016

İmtiyaz sahibi: Heretik Basın Yayın Sanayi ve Ticaret Limited Şirketi (heretik.com.tr, sertifika no: 31106) adına Kutsal Utku Tatar

Sorumlu yazı işleri müdürü: Emrah Göker

Yayın kurulu: Ayşe Özil, Burak Özçetin, Emrah Göker, Güney Çeğin, Levent Ünsaldı, Özgür Arun, Pınar Özgüner, Sinan T. Gülhan, Ümit Kurt, Vefa Saygın Öğütle, Yıldırım Şentürk
Yayın koordinatörleri: Emre Can Dağlıoğlu, Hüseyin Etil, Gürhan Özpolat

Yayın türü: Yaygın süreli

Adres: Kültür Mahallesi, Yüksel Caddesi, 41/2, Kızılay / ANKARA
Telefon: +90 312 418 52 00
Faks: +90 312 418 50 00
E-posta: modusoperandidergi@gmail.com
Facebook: https://www.facebook.com/modusoperandidergi
Twitter: https://twitter.com/@dergimoperandi

Kapak ve sayfa düzeni:
Ali İmren

Matbaa: Tarcan Matbaacılık
Zübeyde Hanım Mah. Samyeli Sok. No: 15. İskitler/Ankara

Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi, yılda üç sayı olmak üzere, Mart, Temmuz ve Kasım aylarında çıkan hakemli bir bilimsel yayındır. Yazı değerlendirme ve gönderme kuralları her sayısında yer alır. Ayrıca bu bilgilere derginin İnternet sitesinden erişilebilir. "Dosya konulu makaleler" ve "dosya-dışı makaleler" bölümleri dışında yer alan yazılar hakeme gönderilmez, editör ve Yazı Kurulu tarafından değerlendirilir.

Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi'ne, yazara ve yazıya atıfta bulunmadan içerikten alıntı yapılamaz. Dergi içeriğinin tekrar başka bir yayında yayımlanması için Yazı Kurulu'ndan izin alınmalıdır.

Sayı 3

Kasım 2015

"Kültür Çalışmak: Türkiye'de Kültürel Alan İncelemeleri"

Türkçe Yayın Danışma Kurulu
Ahmet Talimciler, Ali Çarkoğlu, Ali Yaşar Sarıbay, Alim Arlı, Alper Duman, Ayça Çubukçu, Ayşe Durakbaşa, Barış Mücen, Barış Ünlü, Bekir Balkız, Besim Dellaloğlu, Bilge Selçuk Yağmurlu, Bilgin Ayata, Burcu Yıldız, Cem Ergun, Cem Özatalay, Cemal Kafadar, Cenk Berkant, Ceren Ergenç, Ceren Sözeri, Çetin Çelik, Deniz Işıker Bedir, Ebru Voyvoda, Esra Dicle Başbuğ, Fatma Müge Göçek, Feridun Yılmaz, Hamit Bozarslan, Hatice Kurtuluş, Irmak Karademir, İbrahim Şirin, Koray Değirmenci, Mehmet Barış Kuymulu, Mehmet Fatih Uslu, Melek Göregenli, Meral Özbek, Murat Cankara, Murat Yüksel, Mustafa Avcı, Nazlı Ökten, Oğuz Dilek, Oktay Özel, Orkun Saka, Özgür Budak, Sanem Güvenç, Sertan Şentürk, Seyhan Bayraktar, Sezgi Durgun, Sinan Hoşadam, Sinan Kadir Çelik, Şerife Geniş, Tülün Değirmenci, Ufuk Serdaroğlu, Umut Tümay Arslan, Ümit Akçay, Vangelis Kechriotis, Veli Uğur, Welat Zeydanlıoğlu, Yektan Türkyılmaz, Yeşim Bayar, Yiğit Akın, Zeynep Türkyılmaz.

Yabancı Dillerde Yayın Danışma Kurulu:
Ben Fine, Colin Wight, Dimitris Milonakis, Donald Bloxham, Douglas Porpora, François Dépelteau, Frédéric Vandenberghe, Howard Becker, Jerome Bourdieu, Loïc Wacquant, Louis Fishman, Margaret Archer, Mike Savage, Mustafa Emirbayer, Tony Lawson, Yakov Rabkin.

Abone olmak istiyorsanız (1 yıl, 3 sayı) lütfen adınızı ve posta adresinizi modergi.abonelik@gmail.com adresine gönderin, ödeme bilgileriyle size döneceğiz.

İçindekiler

Editörün Takdimi 7

DOSYA: "Kültür Çalışmak: Türkiye'de Kültürel Alan İncelemeleri"

Ulus-Ötesinde Öteki Politik Özneler: Avrupa'da Kürt Kadınlarının Siyasi, Toplumsal ve Kültürel Mücadeleleri 11
NİSA GÖKSEL

Kentin Tereddüdü, Kürt'ün Cazibesi: Sınıf Konusunda Susanlar, Kimlik Hakkında Konuşabilir mi? 45
POLAT S. ALPMAN

Bir Mücadele Alanı Olarak "Otonomi": Türkiye'de Dizi Üretim Süreçleri Üzerinden Sömürü-Tahakküm İlişkilerini ve Siyasal Özneyi Tartışmak 75
FIRAT KONUŞLU

Video Oyun Test Odasında Playboring: Video Oyunu Test İşçiliğinde Güvencesizlik ve Eğlencenin Değersizleşmesi Kavramlarının Yakınsaması 111
ERGİN BULUT

A Modern Time Traveller: Katharine Branning's Representation of Turkishness and Turkish Culture 137
M. ÖNDER GÖNCÜOĞLU

MAKALE

Psikolojide İlişkisellik İhtimali: Kültürel ve Kültürlerarası Psikolojilerin Türkiye'deki Seyrine Hızlı Bakış 165
CANAN COŞKAN

SÖYLEŞİ

Ayşe Durakbaşa ile söyleşi: "Türkiye'de sosyoloji, mikro hikâyelerle bağ kurma konusunda zayıf" 191
EMRAH GÖKER

MÜDAHALELER

Alan, Sermaye, Beğeni: Sınırlar ve İmkânlar 209
ÖZGÜR ARUN

Pazarlama Araştırmasına Goebbels'çi Yaklaşımlar: Beyin Taraması ve Domestos 221
ÇAĞRI YALKIN

İNCELEME

1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı 229
ŞAFAK DOĞU KORKMAZ

Muhafazakârlığın İki Yüzü 235
DENİZ ALİ GÜR

Abstracts 245

Editörün Takdimi

Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi'nin elinizde tuttuğunuz bu üçüncü sayısı "Kültür Çalışmak": Türkiye'de Kültürel Alan İncelemeleri başlıklı dosyası ile karşınızda. Aylar öncesinde dosya için çağrıya çıktığımızda şu saptamayı yapmıştık:

> "Kültür üzerine tartışmaların Türkiye'deki seyrine ise katı bir disipline gömülü olma hali ve düşünsel konformizm eşlik ediyor. Arşivcilik, malumatçılık, tasnifçilik, betimleyicilik, ampirizm ve teorisizm Türkiye'de kültür alanı üzerine çalışmaları tanımlar nitelikte kavramlar. Neredeyse ortak bir referans havuzuna yaslanan, son moda hazır kalıp, kuram ve modellerin Türkiye'nin kültürel iklimine giydirilmesi; ya da herhangi bir bilimsel ve kuramsal sorunu kendine dert edinmeyen, betimleyiciliğin ötesine geçemeyen çalışmaların bolluğu, Türkiye'de düşünsel iklimin iki zıt ama bir o kadar da aynı veçhelerini temsil eder nitelikte."

Umuyoruz ki hem kültür dosyası için yaptığımız çağrıya verilen –ve buraya bir kısmını alabildiğimiz– yanıtlarda hem de dosyaya yapılan diğer değerli katkılarda bu dertleri aşmaya yönelik kararlı bir çabanın izlerini bulabileceksiniz.

Dosya beş yazıdan oluşuyor. Nisa Göksel'in "Ulus-Ötesinde Öteki Politik Özneler: Avrupa'da Kürt Kadınlarının Siyasi, Toplumsal ve Kültürel Mücadeleleri" başlıklı yazısı ile açılan dosya Avrupa'da yaşayan Kürt siyasal hareketine dâhil kadınların politik özneleşme süreçlerine eğiliyor. Göksel, Almanya ve Fransa'da sürdürdüğü saha araştırmasının bulgularından hareketle, Kürt kadınlarının gündelik hayat pratiklerini ve Avrupa siyasi kültürü ile etkileşimlerini yereli ve ulus-ötesini birlikte düşünen bir çerçeve içerisinde tartışıyor.

Polat S. Alpman'ın kaleme aldığı, yine bir saha araştırmasına dayanan "Kentin Tereddüdü, Kürt'ün Cazibesi" başlıklı makale inşacı ve ilişkisel bir perspektiften sınıf ve kimlik ilişkisini ele alıyor. Alpman, İstanbul'da özellikle 2000 yılının ardından emek piyasasına dâhil olan Kürtlerin kentteki konumlarını son derece dinamik bir çerçeve inşa ederek tartışıyor. Kimlik ve sınıf tartışmalarının mekân boyutunu merkeze alan çalışma, konuyu basit bir tercih (Sınıf mı? Kimlik mi?) meselesi olarak ele alan kısır perspektifleri rahatsız edecek cinsten. "Kimlik, sabit-mutlak bir olma halini içermez" diyen Alpman'ın çalışması alana önemli bir katkı niteliğinde.

Fırat Konuşlu ve Ergin Bulut'un çalışmaları günümüz medya kültürlerinin üretim boyutuna maddi olmayan emek (*immaterial labour*) kavramını merkeze alarak eğiliyor. Diğer yazılarda olduğu gibi, konuyu salt kuramsal tartışmaları ele almaktansa güçlü saha çalışmalarına yaslanarak tartışıyorlar. Konuşlu, "Bir Mücadele Alanı Olarak Otonomi" başlıklı yazısında Türkiye'de dizi sektörünü ve sektördeki ücretli emekçileri ele alıyor. Yazar sektör çalışanlarının tanıklıklarına başvurarak "filmcilik alanındaki ücretli emekçilerin '*otonom bir alan ve özne*' yaratmanın ötesinde kaderinin diğer işçilerle ortaklaşmaya meyilli olduğunu" göstermeye gayret ediyor. Konuşlu, maddi olmayan emek tezlerinin eleştirisini, "gerilla filmcilik" kuram ve pratiklerinin ve otonomist tezlerin taşıdığı potansiyellerin eleştirisi ile birleştirip son derece zengin ve tartışmaya değer bir çerçeve sunuyor.

Konuşlu'nun çalışmasının hemen ardından gelen "Video Oyun Test Odasında *Playboring*" makalesi Bulut'un 2014 yılında *Television & New Media* dergisinde yayımlanan yazısının tercümesi. Demet Taşkan'ın Türkçeleştirdiği, Bulut'un son okumayı yaptığı yazının dosyada yer almasını özellikle istedik. Çalışma oyun endüstrisinin en güvencesiz çalışan gruplarından birini oluşturan video oyunu test işçilerini konu alan bir saha çalışmasından hareketle kaleme alınmış. "Emeğin değersizleşmesi" kavramından hareketle "eğlencenin değersizleşmesi" kavramını kullanan Bulut, oyun test işçilerinin parçası oldukları tahakküm ve sömürü ilişkilerini etkileyici bir örgü ile ortaya koyuyor. Konuşlu ve Bulut'un çalışmaları politik ekonomi analizlerine, maddi olmayan emek tartışmalarını eleştirel bir süzgeçten geçirerek dâhil etmeleri umarız konuyla ilgili araştırmacıları cesaretlendirecektir.

Dosyanın son yazısı "A Modern Time Traveller"da Önder Göncüoğlu, Katharine Branning'in *Yes, I Would Love to Drink Another Glass of Tea* (2012) adlı Türkiye ve kültürü üzerine kaleme aldığı kitabını oryantalizm tartışmaları ekseninde tartışıyor. Edward Said'in örtük ve açık oryantalizm arasında gittiği ayrımı çözümlemesinde işlevselleştiren Göncüoğlu, modern bir seyyahın muhayyel ve homojen bir "Türklük", "Türkiye" ve "Türk kültürü" inşasını ele alıyor.

"Psikolojide İlişkisellik İhtimali" adlı makalesinde Canan Coşkan psikolojinin "ikircikli" olarak adlandırdığı alt alanlarından kültürel ve kültürlerarası psikolojileri tartışmaya açıyor. Pek çok okur için hem yeni hem de bir açıdan tanıdık gelecek olan bu tartışmada kültürlerarası psikolojinin dünyada ve Türkiye'deki durumu hakkında bir panorama sunuyor.

Ayşe Durakbaşa ile yapılan söyleşi Türkiye'de sosyal bilim zanaatına bulaşmış herkese ilham kaynağı olacaktır. Okuyucu bu söyleşide, alanında son derece derinlikli ve çığır açıcı çalışmalara imza atan bir sosyal bilimcinin entelektüel gelişimi, araştırma deneyimi, esin kaynakları ve "yazma çilesi" hakkında çok şey bulacaklar. Durakbaşa'nın da söyleşinin sonunda belirttiği üzere, basitçe soru cevap şeklinde ilerleyen, durağan bir etkileşimden ziyade, bir birlikte düşünme mesaisi söz konusu olan. Durakbaşa sosyolojide mikro hayatlarla, hikâyelerle bağ kurmanın önemini özellikle vurguluyor. Sınıf mevhumu ile ilgili önerdiği dinamik çerçeve sınıfı "soyut bir kategori olarak değil, doğrudan hayatın içinde alışkanlıklarıyla, yaşam biçimiyle var olan ve çeşitli gruplarla çatışmalara giren, '*hayat içindeki konumlanma*' olarak" ele almaya davet ediyor araştırmacıları. Son olarak üniversiteleri yeni kamulara dönüştürme yönündeki çağrısı ayrıca üzerinde durmaya değer.

Müdahale bölümünde iki güçlü katkı yer alıyor. "Alan, Sermaye, Beğeni" başlıklı müdahalesinde Özgür Arun Pierre Bourdieu'nün yakın zamanda Heretik Yayınları tarafından yayımlanan *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* (2015) adlı kitabını tartışıyor. Arun *Ayrım*'ı tanıtmak ya da kitapla ilgili bir kılavuzluk sunmaya çalışmaktan ziyade "Bourdieu'nün kavramsallaştırmasının Türkiye'de operasyonelleştirilmesi sırasında ortaya çıkabilecek muhtemel kazalara dair" bir uyarıda bulunmaya çalışıyor. Kitabın temel argümanlarını, Bourdieu'nün çerçevesine yöneltilen eleştirileri, bu çerçevenin sınırlılıkları ve olası

harekât hatlarını ustaca ele alıyor Arun. "Pazarlama Araştırmasına Goebbels'çi Yaklaşımlar" başlıklı müdahalesinde Çağrı Yalkın pazarlama disiplini içerisindeki farklı yönelim, yöntem ve paradigmaları "bir mega-trend olarak nöropazarlama"ya odaklanarak tartışıyor. Bu mega-trendin yaratılmasına ve sürdürülmesinde sektör, akademi ve medyanın köşe taşlarını oluşturduğu ilişki ağını ele alış biçimi konu hakkında daha derinlemesine girişilecek bir "alan" çözümlemesinin habercisi.

Son olarak inceleme bölümünde Taylan Esin ve Zeliha Etöz'ün *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı* adlı kitabını Şafak Doğu Korkmaz ayrıntılı bir şekilde değerlendiriyor. Cumhuriyet'in kuruluşundan evvel Ermeni ve Rumlara ev sahipliği yapan şehirlerdeki yangınları ele alan kitap Korkmaz'a göre bir polisiye roman görünümü de sergiliyor. Kitap bir homojenleştirme ve temizleme aracı olarak "yangının" siyasallığını ele alıyor. Korkmaz, *1916 Ankara Yangını*'nın tarih metodolojisi açısından da son derece derinlikli bir çalışma olduğunu vurguluyor. Deniz Ali Gür de Fırat Mollaer'in *Muhafazakârlığın İki Yüzü* adlı kitabının 2. baskısından hareketle muhafazakârlığın bir ideoloji olarak inşasına odaklanıyor.

Modus Operandi'nin bu üçüncü sayısında okuyucuların karşılaşacağı manzara bu. Bir sonraki sayının dosya teması Kent Araştırmaları. Şerife Geniş editörlüğünde dopdolu bir sayı ile karşınızda olacağız.

Çağrımıza yanıt veren tüm araştırmacılara şükran borcumuzu belirtmek isterim. Bir teşekkür de çeviri ricamızı ikiletmeden kabul eden ve işin altından büyük bir titizlikle kalkan Demet Taşkan'a. Çağrımızın yayınlanmasından yazıların toplanmasına ve değerlendirmesine kadar geçen uzun süreçte Türkiye çok büyük acılar yaşadı. Çoğu zaman yazarlardan ya da hakemlerden bir şey istemek bile zül geldi. Ama bütün zorluklara, acılara ve her şeyden evvel insanın kalbi ve aklıyla oynayan karanlığa rağmen herkes, özellikle de anonim hakemlerimiz işlerini olabilecek en iyi, en hakkaniyetli, en titiz bir şekilde yaptı. Hepsine sonsuz teşekkürler. Keyifle okumanız ve tartışmanız dileğiyle.

BURAK ÖZÇETİN

Ulus-Ötesinde Öteki Politik Özneler: Avrupa'da Kürt Kadınlarının Siyasi, Toplumsal ve Kültürel Mücadeleleri

NİSA GÖKSEL

DOKTORA ADAYI
NORTHWESTERN
ÜNİVERSİTESİ
NİSAGOKSEL@GMAİL.
COM

ÖZET

Bu makalede, Almanya ve Fransa'da yaptığım derinlemesine görüşmelerden faydalanarak, Kürt kadınlarının politik özne olma süreçlerini ulus-ötesi bir perspektiften tartışacağım. Kürt Hareketi hem politik eylemlilik ve tahayyül bakımından hem de Kürtlerin yaşadığı coğrafi alan açısından kendini ulus ötesi bir zeminde kurar ve tanımlar. Kürtlerin politik öznellikleri de bu ulus ötesi zeminde şekillenmektedir. Özellikle 2000'li yıllardan itibaren Kürt Hareketi'nin değişen politik, toplumsal ve kültürel tahayyülüyle birlikte, Kürt kadınlarının politikleşme süreçleri de bir değişime uğramıştır. Makalede bu değişim sürecine odaklanacağım.

Bu değişimi anlamak için öncelikle Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarının politik öznelliklerini, göçmen ve mülteci olmanın getirdiği sorunlar bağlamında tartışacağım. Göçmen ve sürgün olmanın getirdiği zorluklarla, kadınların Avrupa'nın egemen siyaset kültürüyle ve Kürt Hareketi'yle kurdukları ilişkiler daha kırılgan hale gelir. Peki, bu kırılganlık nasıl bir politik öznelliğin oluşmasına neden olur? Avrupa'nın, Kürt kadınlarına politik özne olma açısından sunduğu olanaklar ve imkânsızlıklar nelerdir? Kürt kadınlarının gündelik hayatlarında karşılaştıkları zorluklarla beraber, kimliksel olarak ve Avrupa siyasi kültürüyle girdikleri çatışmalar, politik özne olma ve 'devrimci' kimliklerini koruma adına verdikleri mücadeleyi nasıl etkiler? Makalede bu sorulara cevap ararken, metodolojik ve teorik olarak yereli ve ulus-ötesini bir arada düşünen bir perspektiften yararlanacağım.

ANAHTAR KELİMELER: ULUS-ÖTESİ HAREKETLER VE TOPLULUKLAR, POLİTİK ÖZNELLİK, AVRUPA'DA KÜRT KADINLARI VE GÖÇ VE SÜRGÜN DENEYİMLERİ

Nisa Göksel, Lisans derecesini Boğaziçi Üniversitesi'nin Sosyoloji ve Tarih bölümlerinden, yüksek lisans derecesini Central European Üniversite'sinin (Budapeşte, Macaristan) Sosyoloji ve Sosyal Antropoloji bölümünden aldı. Halen Northwestern Üniversitesi'nde (Evanston, ABD) Sosyoloji bölümünde doktora adayı olan Göksel, doktora tezinde kadın hareketi bağlamında yerelden ulus-ötesine uzanan politik ağlar üzerine çalışmakta.

Teşekkür:
Bu makalenin yazım sürecinde yorumlarıyla bana katkıda bulunan İmge Oranlı, Nurseli Yeşim Sünbüloğlu ve Serra Hakyemez'e çok teşekkür ederim.

"Biz çok multi-kültürüz. Yani gerçekten şimdi bende Türk kültürünü bulabilirsiniz, Kürt kültürünü bulabilirsiniz. Güney Kürdistan'dan gelen arkadaşta Arap kültürü var, Kürt kültürü var, Fars kültürü var. Yani biz Kürdistanlılar gerçekten çok kültürlüyüz, çok dilliyiz. Bunun bir zenginlik olarak görülüp düşünüldüğü bir toplum biçimi olsun isterim. Yani tek bir ben yok Almanya'da... Ama Avrupa bununla başa çıkamıyor" (Serpil[1], Almanya, Ekim 2013).

Giriş

"Biz çok-kültürlüyüz" diyen Serpil ile Almanya'da yaptığım saha araştırmam sırasında tanıştım. Serpil 1990'larda Halkın Emek Partisi'nde (HEP) kadın çalışmaları yaptığı sırada tutuklanmış ve cezaevinden çıktıktan sonra siyasi baskılardan ötürü Almanya'ya mülteci olarak göç etmek zorunda kalmıştı. Serpil'in Kürtlerin ve Kürdistan coğrafyasının çokkültürlülüğüne yaptığı vurgu, Avrupa'da[2] yaşayan Kürt kadınlarının politik özne olma süreçlerini anlamlandırmak için kimlik ve kültür siyasetini de içine alan, sınır-ötesi ve ulus-ötesi bir bakış açısına duyulan ihtiyacın altını çizmektedir. Bu noktadan hareketle; bu makalede Avrupa'nın hem tarihsel olarak hem de göç üzerinden ulus-ötesi diye tanımladığım düzlemde Kürt Hareketi açısından konumunun nasıl dönüştüğüne bakarken, Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarının politik özne olma süreçlerini ve bu süreçte karşılaştıkları zorlukları irdeleyeceğim.

Hem Kürdistan hem de Türkiye bağlamında 1990'lardan bu yana erkek egemen siyaseti dönüştürmeye dair önemli bir rol oynayan Kürt Kadın Ha-

1 Görüşmecilerin mahremiyetini korumak için anlatıcıların gerçek isimlerini saklı tuttum.

2 Göçmen ve mülteci politikalarıyla beraber Kürtlere yönelik uygulanan ayrımcılık ve kriminalizasyon politikaları bağlamında Avrupa, Kürtler tarafından son yıllarda daha çok sorgulanan bir mekân haline gelmiştir. Ancak genel olarak bakıldığında ise, göçmen ve mültecilere yönelik uygulamaları ve politikaları açısından, Avrupa ülkeleri arasında ciddi farklılıklar olduğu görülür. Bu nedenle, Avrupa'nın kendisini homojen bir yapı olarak düşünmek mümkün olmaz. Fransa ve Almanya devletlerinin tarihsel olarak, uygulamaları ve Kürtlerin konumu açışından gösterdikleri farklılıklar için bkz. Başer (2013) ve Khayati (2009). Bu farklılıklara rağmen, makale içinde Avrupa'dan sıklıkla *homojen* bir yapıymışçasına bahsetmemin en temel sebebi, ulus-ötesi tahayyülün parçası olarak Avrupa'nın, görüşme yaptığım kadınlar tarafından, kendi içinde sınırları olmayan bir yapı olarak tarif edilmesiydi. Şöyle ki, Kürtlerin çok fazla yaşadığı bir coğrafya olmasından dolayı, Avrupa'daki ülkeler arasında Kürt kadınlarının belli oranda sahip oldukları bir politik hareketlilikleri vardı. Tam da bundan dolayı, herhangi bir Avrupa ülkesinde yaşayan politik Kürt kadınlarının diğer ülkelerde yaşayan kadınlarla kurdukları siyasi, toplumsal ve kültürel bağların kuvvetli olduğu söylenebilir.

reketi, 'alternatif' bir siyasal ve kültürel mücadele alanı açmaktadır. Devlete ve erkek egemen siyaset ve toplum yapısına alternatif olmayı amaçlayan bir siyaset algısı ile yaşam pratiği kurma misyonunu benimseyen Kürt Kadın Hareketi, 2000'li yıllarda Demokratik Özgür Kadın Hareketi'nin (DÖKH) kurulması ve daha sonra, 2015 yılında bu yapının feshedilip yerine Kongreya Jinên Azad'ın (KJA-Özgür Kadınlar Kongresi) kurulmasıyla beraber Kürt kadınlarının politik özneler olarak güçlenmesini sağlamıştır. Hem güçlü bir hareket olmuş, hem de Türkiye ve Kürdistan genelinde ve yerellerde[3] erkek egemen siyaset kültürüne yaptıkları müdahalelerle görünürlük kazanmışlardır. Yaptığım görüşmelerle, kadınların göçmen kimliklerinin getirdiği sorunlarla da bağlantılı olarak, Avrupa'da Kürt kadınlarının politik temsiliyetinin ve görünürlüğünün çok daha kısıtlı olduğunu fark ettim. Bu durumu ise şu sorular üzerinden tartışacağım: Kürt Hareketi ve Kürtler açısından Avrupa'nın siyasi ve toplumsal konumu tarihsel olarak, 1990'lardan itibaren nasıl değişti? Avrupa gibi ulus-ötesi bir mekânda başlayan yaşamın, Kürt kadınlarına politik özne olma açısından sunduğu imkân ve imkânsızlıklar nelerdir? Kadın Hareketi misyonunu Kürdistan üzerinden biçerken, diasporadaki Kürt kadınlarının hem Kürt Hareketiyle kurdukları ilişkiler bağlamında hem de egemen Türkiye ve Avrupa siyaset kültürleriyle girdikleri mücadeleler açısından değişen politik pratiklerini ve öznelliklerini nasıl anlamlandırabiliriz? Bu soruları cevaplarken, Kürt kadınlarının Avrupa'da gündelik hayatlarında politik olarak var olabilmek için girdikleri kimlik ve kültür çatışmalarını da kapsayan politik mücadelelerini bütünlüklü olarak görmemizi sağlayacak ulus-ötesi bir çerçevenin önemli olduğunu düşünüyorum.

2000'lerde, Kürt Hareketi "sosyalist devrimden demokrasiye", "ayrı yaşamadan entegrasyona" ve diyaloğa doğru değişen ideolojisiyle egemenlik ve ulus-devlet sınırlarını aşan, çok daha kültür ve kimlik bazlı politik bir tahayyül sunmaktadır (Özsoy, 2013: 106). Bununla beraber, özellikle son yıllarda Kürdistan, Türkiye ve Ortadoğu coğrafyasını merkez alan radikal demokrasi, demokratik özerklik ve özyönetim tartışmaları da yoğunlaşmaya başlamıştır (Akkaya ve Jongerden, 2013; Casier, 2011; Çiçek 2011). Ancak bu tartışmaların çoğu Türkiye ve Kürdistan yerelleriyle sınırlı kalmakta ve bu da Kürt Hareketi'nin ulus-ötesini kapsayan siyasi ve toplumsal tahayyülünün Avrupa'daki yansımalarını görmemizi engellemektedir. Bu yerel merkezli tartışmaların Avrupa'da yaşayan Kürt kadınları için anlamını, onların sürgün ve göçmen olmaktan kaynaklı gündelik hayatları içinde yaşadıkları çıkmazlarla beraber tartışmanın önemli olduğunu düşünüyorum. Bu tartışmayla, Avrupa ve Kürdistan'da farklı alanlarda gelişen siyasi mücadeleleri ve müdahaleleri, bunların

3 Kürdistan yerelleri derken, çoğunlukla Türkiye sınırları içinde yer alan ve Kürtlerin yoğun olarak yaşadığı coğrafi ve politik alanı kastediyorum.

arasındaki ilişkileri, kadınların gündelik hayat mücadelelerindeki farklılıkları ve dolayısıyla değişen politik öznellik hallerini gözden kaçırmamış olacağımıza inanıyorum.

Ulus-ötesi düzlem dediğimizde, Kürdistan'ın dört parçasını ve Rojava devrimiyle birlikte Ortadoğu'yu da düşünüyoruz. Bu bağlamda, Kürt Hareketi de ulus-ötesi özelliğini ulus-devletin sınırlarını zorlayan ve egemenlik sınırlarını aşan tahayyülünden ve eylemliliğinden almaktadır. Peki, Avrupa'yı bu coğrafi ve politik hareket ve tahayyül bağlamında nasıl konumlandırabiliriz? Özellikle Avrupa'ya odaklanmamın temel nedeni; Avrupa'nın, coğrafi açıdan Kürdistan'ın 'doğal' bir parçası olarak görülmemesine rağmen, Avrupa'da yaşayan Kürtlerin ve onların mücadelelerinin bu ulus-ötesi tahayyülün kurulmasında ciddi bir etkisinin olmasıdır. Kürdistan coğrafyasından bahsettiğimiz zaman, politik olarak tanımlanan ve sınırları değişen bir coğrafyadan söz ediyoruz. Bu nedenle, Kürt Hareketi'nin 2000'lerde politik tahayyülünün değişmesiyle beraber Avrupa ve Kürdistan arasında ilişkiler de evirilmektedir. Kısacası, Kürt kimliğinin, dilinin ve Kürdistan'ın var olma ve tanınma mücadelesinde Avrupa'nın çok önemli bir yeri olduğunu ve bu konumun tarihsel süreç içinde değiştiğini göz önüne alarak, Kürt kadınlarının göçmenlikle ve politikayla ilişkilerini, Kürdistan ve Avrupa'yı, yani yereli ve ulus-ötesini bir arada düşünebiliriz.

Bu makalede, Fransa ve Almanya'da yaptığım derinlemesine görüşme ve gözlemlerden faydalanacağım.[4] Konuştuğum kadınların birçoğu farklı sınıfsal konumlara, göç ve aile geçmişlerine sahiplerdi; ortak noktaları ise politikleşmeleri süresince Kürt Hareketi ile kurdukları ilişkilerdi. Avrupa'da farklı siyasi örgütlere mensup Kürt kadınları bulunmasına rağmen, ben özellikle PKK ideolojisine yakın kadınlarla görüşmeyi iki sebepten dolayı tercih ettim. İlk olarak, PKK'nin ideolojik olarak kendisini 2000'lerde bir 'kadın partisi' olarak konumlandırmasının ve bununla beraber yerellerde Kadın Hareketinin güçlenmesinin Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarının politikleşmesine nasıl yansıdığını anlamak istedim. İkinci olarak ise, Almanya'da ve Fransa'da var olan kadın derneklerini ve meclislerini tespit etmeye çalıştığımda, bu derneklerin ve meclislerin hemen hemen hepsinin PKK çizgisinde olduğunu gördüğüm için, görüştüğüm kadınları bu grupla sınırlandırdım. Kimi göçten sonra politikleşen, kimiyse siyasi nedenlerle göç eden, sürgün olarak yaşayan kadın-

4 Saha araştırmamı 2013-2015 yılları arasında Almanya ve Fransa'ya belli aralıklarla gerçekleştirdiğim ziyaretler sırasında yaptım. Fransa ve Almanya'da kaldığım toplam 9 ay boyunca kendini Kürt olarak tanımlayan 45 kadınla derinlemesine görüşmeler yaptım. Görüşmecilerimi, öncelikli olarak temas kurduğum Kürt dernekleri, kadın dernekleri ve meclisleri üzerinden belirledim ve kartopu tekniğiyle, her görüşmecinin tavsiyesiyle başka kadınlarla da görüşme imkânım oldu. Yaptığım birebir görüşmeleri, yazılı materyallerle ve kadınlar tarafından dernek ve meclislerde düzenlenen toplantılarda yaptığım gözlemlerle destekledim.

ların politik profillerine bakıldığında, iki temel gruplandırma yapılabilir:

Aileleri farklı nedenlerle göç etmiş olan, hem Avrupa hem de Kürt siyasetine katılan ve daha çok ikinci kuşak olarak nitelenebilecek kadınlar;

Türkiye ve/veya Kürdistan'da uzun yıllar kaldıktan sonra, Avrupa'ya sürgün olarak ya da görevlendirmeyle, politik amaçlar doğrultusunda giden kadınlar.

Makalenin birinci kısmında, ulus-devlete alternatif bir siyaset alanı olarak 'ulus-ötesi' nosyonunu kuramsal bağlamda yerel ile ilişkisi üzerinden tartışacağım. Ulus-ötesi/yerel ikiliğine düşmeden; Kürdistan ve Türkiye yerelleriyle ilişkiselliği bağlamında Avrupa'nın Kürt Hareketi açısından tarihsel olarak değişen konumuna odaklanmadan, orada yaşayan Kürt kadınlarının politik özne olma süreçlerini anlayamayacağımızı düşünüyorum. İkinci kısımdaysa, özetle, Kürt kadınlarının farklılaşan göç ve siyaset deneyimlerini göz önünde bulundurarak, kadınların Avrupa'da göçmenlik ve siyasi mültecilik gibi farklı statüler üzerinden politikleşme süreçlerini, 'özgürleştirici' olduğu farz edilen ulus-ötesi zeminde siyasi bağlar kurmanın olanaklarını ve imkânsızlıklarını ve bu bağları korumanın zorluklarını tartışacağım. Kısacası, Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarının politik özne olma ve politik duruşlarını koruma mücadelelerini iki temel mesele etrafında tartışacağım. Bunlardan ilki, Kürt Kadın Hareketi'nin Kürdistan ve Türkiye yerelleri merkezli politik eylemlilik ve tahayyülünde Avrupa'nın konumu dışsallaşırken, kadınların da politik olarak var olma biçimlerinin değişmesidir. Avrupa'da yaşayan kadınların politik öznellikleri hem geçmiş deneyimleri ve bugün arasında hem de Kürdistan'ın yerelleri ve Avrupa'nın yerelleri arasında sıkışmış durumdadır. İkinci temel meseleyse, Avrupa'da ulus-ötesi mekânda yaşam kuran pek çok Kürt kadınının politik öznelliklerinin, 'Batı'nın egemen siyaset kültürüyle ve Kürt Hareketiyle girdikleri sorgulamalar ve karşılaşmalar sonucunda çıkmaza düşmesi, dolayısıyla, Avrupa'nın zamanla hem alternatif bir siyaset alanı hem de kaçılan ve sığınılan bir yer olmaktan çıkarken, kadınların politik öznellikleri ve 'devrimci' duruşlarının da sorgulamalara uğramasıdır.

Ulus-ötesine Bakmak: Dönüşen Siyasal, Toplumsal İlişkiler ve Öteki Öznellikler

Ulus-ötesi siyasi ve toplumsal hareketlere odaklanmak, egemen siyaset kültürünün dayandığı devlet merkezli bakış açısının ötesine giden bir bakış açısı sunar. Bu perspektif, devletlerin egemenlik sınırlarını hem sembolik hem de coğrafi olarak aşarken göç, mültecilik ve diaspora gibi kavramlar üzerinden siyaseti yeniden anlamlandırmayı da hedefler. Yerelde ortaya çıkan siyasi mü-

cadelelerin ve toplumsal hareketlerin sınır ötesine geçtiğinde karşılaştığı zorlukları ve bu hareketlerin ulus-ötesi siyasi zeminin sunduğu olanaklardan nasıl beslendiğini de tartışmaya açar.

Teknoloji, iletişim ve ulaşım alanlarında meydana gelen hızlı değişimler ulus-ötesi bağların oluşmasını kolaylaştırırken; 'demokrasi', 'insan hakları' ve 'çokkültürlülük' gibi evrensel olduğu düşünülen bazı kavramların geçmişe kıyasla çok daha kolay dolaşıma girmesine yol açarak, devlet merkezli siyasi model ve pratiklerin sorgulanması için de zemin oluşturmaktadır (Bowen, 2000; Brubaker, 2009; Levitt ve Jaworsky, 2007; Tsing, 2007). Ulus-ötesi göç literatürü ve özellikle mülteci çalışmaları, globalleşme tartışmalarına cevaben, milliyetçilik çalışmalarında ortaya çıkan 'ulus-devlet krizine' cevap vermeyi amaçlamaktadır. Ulus-devlet odaklı çalışmalardaki kuramsal boşluğu doldurmayı amaçlayan bu çalışmalar devlet, vatandaşlar, göçmenler ve mültecilerle birlikte, milletlerin ve ulus-devletlerin kaderleri arasındaki değişen ilişkileri sorgulamaktadır.

Bu çalışmaların ortak amacı göçmenlerin, mültecilerin, devletsiz ve yerinden edilmiş toplulukların toplumsal, siyasi ve ekonomik hareketlerine ve pratiklerine ulusun egemenlik sınırlarını aşan bir düzlemde ışık tutmaktır. Sadece yukarıda saydığım grupların hareketlerini, onların sınırları aşan ve devletler-üstü pratiklerini değil, modern ve sömürgeleşmiş dünya sisteminin tarihsel ve toplumsal dönüşümünü de tartışmaya açmaktadır (Mignolo, 2000). Bu bağlamda ulus-ötesi çalışmalar, devlet, toplum ve millet arasındaki bağı doğallaştıran metodolojik milliyetçilik bakış açısının ötesine geçmektedir (Wimmer ve Glick Schiller, 2002). Sınırsızlık ya da sınırların var olmadığı bir dünya düzenine odaklanmaktan ziyade, tam da devletin sınırlarının kurulmasını, bu sınırların kurulma süreçlerinin barındırdığı 'kurucu' şiddeti ve bu şiddetin ırk, etnik kimlik, toplumsal cinsiyet, cinsellik, sınıf ve din üzerinden yarattığı eşitsizlikleri aydınlatmaktadır (Faist, 2000; Wimmer ve Glick-Schiller, 2002).

Sınırı ve devleti sorunsallaştırarak hem metodolojik hem de epistemolojik bir perspektif sunan ulus-ötesi çalışmalar, milliyetçilik kavramsallaştırmasını ne kuramsal ne de metodolojik olarak aşmaya çalışır. Milliyetçiliği, millet–toplum–devlet üçlüsü bağlamının ötesinde tartışır. Peki, 'devletleri olan ulusların' aktörlüğünü baz alan millet–toplum–devlet üçlüsüne alternatif oluşturan politik özneler kimlerdir? *Ulus-ötesi hayali cemaatler* (Anderson, 1983; Levitt, 2001) ve *yerel-ötesi diasporalar* (Matory, 2005), bu "yeni öznellikleri" tanımlamak için kullanılan bazı nitelemelerdir. Bu çalışmalar yalnızca politikaya, devlete ve sınır egemenliğine alternatif olmayı amaçlamaz, Ramon Grosfoguel'in (2003) dediği gibi; aynı zamanda sosyal bilimlerin ulus-devlet merkezli bakışını kırmayı da sağlar.

Bu bağlamda, ulus-ötesi göçmenler olarak tanımlanan yeni göçmen gruplarının modern, kapitalist ve sömürgeci dünya sisteminde "nereden geldikleri" sorusu çok önemlidir, çünkü nereden geldikleri, "ulus-ötesi göçmenlerin" (Basch vd., 1994) göç ettikleri ülkedeki statüleri ve öznellikleri, kendi ülkelerinin modern, sömürgeci ve kapitalist dünya sistemindeki statüsüne ve diğer ülkelerle ilişkisine bağlıdır (Grosfoguel, 2003: 29). Bu açıdan bakıldığında, Avrupa'da yaşayan Kürtlerin göç ettikleri ülkedeki vatandaşlık statüleri ve siyasi konumları Türkiye'nin modern/kapitalist/sömürgeci dünya sistemindeki konumuna ve Avrupa ülkeleriyle kurdukları ilişkiye göre değişkenlik göstermektedir. Bu nedenle ulus-ötesi çalışmalar, devletlerarası ilişkilere sınır egemenliğinin ötesinde bakmamızı ve bunun göçmenlerin siyasi pratikleri ve gündelik yaşamları üzerindeki etkilerini görmemizi sağlamaktadır. Ancak ulus-ötesi hareketler dediğimde çabucak buharlaşan ilişkiler silsilesinden bahsetmiyorum. Tam tersine, ulus-ötesi hareketlerin de bir tarihi vardır. Bu tarihi görmezden gelmeden, politik aktörlerin tarihsel olarak oynadıkları rollere ve pozisyonlarının nasıl değiştiğine bakmak gerekir. Buradan hareketle, Kürt Hareketi gibi tahayyülünü sınıra karşı kuran ve eylemliliğini ulus-ötesine uzanan ilişkilerinden alan hareketlerin, ulus-devletlere alternatif oluşturabilecek ciddi bir potansiyeli olmasına rağmen, bu potansiyelin ekonomik, siyasi, toplumsal ve kültürel bağların etkileşimleri sonucunda tarihsel olarak dönüşüme uğradığını göz önünde bulundurmak önemlidir.

Ulus-ötesi toplumsal hareketler "iktidara, protestoya ve değişime çok daha dinamik, uzun erimli ve daha az devlet merkezli bir bakış açısı getirirler" (Ferree ve Mueller, 2004: 577). Daha az devlet merkezli düşünmek demek, ulus devletin merkezi bir politik figür olmaktan çıkması ve siyaseti başka öznellikler üzerinden düşünmek demektir. Bu bakış açısı, ulus ve devleti bir araya getiren tarihi, gündelik ve epistemolojik şiddeti de görünür kılar. İktidarda olan söylemler ve pratikler bütünü olarak tanımlanabilecek devlet, esasında açıkça ulusa, topluma; yani halka karşı çalışır (Aretxaga 2003: 397; Butler ve Spivak, 2007; Trouillot, 1990). Burada halkın bütünlüğü, kolektifliği ve bir arada olma arzusu *suçlular*, *komünistler*, *gerillalar* ve *teröristler* gibi 'düşmanlar' yaratarak parçalanır (Aretxaga, 2003; Daniel, 1996). Bu noktada şunu sormakta fayda var: Devletin halkı bölen 'düşmanlar' listesine göçmenleri, mültecileri, yerinden edilmişleri ve devletsizleri de eklediğimizde nasıl bir tablo ile karşı karşıya kalırız?

Devletlerin göçmenleri, mültecileri, devletsizleri ve zorla yerinden edilmiş olanları nasıl gördüğünden ziyade, soruyu tersine çevirip özne ve nesnenin yerini değiştirdiğimizde, David Kyle ve Christina A. Siracusa'nın (2005: 153) sorduğu soru karşımıza çıkar: Bir göçmen olarak devlete bakmak ne demek-

tir? Devletin "hareket" halinde olan ya da olmak zorunda olan ulusları ve bireyleri nasıl gördüğü kadar, ulus-ötesi alanda yer alan öznelerin farklı devletlerle kurdukları ilişkilere, onların üzerinden geliştirdikleri alternatif siyasi pratiklere ve direniş biçimlerine bakmanın da önemli olduğunu düşünüyorum. Ulus-devlet yapısını ve egemenliğini verili kabul etmediğimiz zaman, göçmenler açısından legal/illegal, meşru/gayri meşru ve devlet/devlet(siz) gibi ikilikler aşılabilir hale gelir.

Ulus-ötesi özneler olarak tanımlanabilecek grupların ikamet ettikleri ülkelerin devletleriyle kurdukları ilişkiler, 'karşıtlık' ya da 'mücadeleci' siyaset (*contentious politics*) pratiklerine indirgenemeyecek kadar karmaşıktır. Amerika'da yaşayan Porto Riko diasporası üzerine çalışan Grosfoguel'e (2003: 9) göre, "Porto Rikoluların güçlü *etnik ve kültürel milliyetçilik* hisleri, diğer birçok sömürge sonrası devrimci rejim ve öznellikler bağlamında gördüğümüz gibi (...) *siyasi bir milliyetçiliğe* dönüşmez; Porto Riko'da madunluk, tarihsel olarak hem sömürgeci ve Amerikalı güçlerle hem de yerel elitlerle mücadele etmek için 'jaiberia' denen "*yıkıcı suç ortaklıklarına*" (*subversive complicity*) ya da 'belirsiz' kimlik stratejilerine dayanır." Grosfoguel'in (2003: 71-72) kullandığı "yıkıcı suç ortaklıkları" terimi, Amerikan politik söylemlerinin temelini oluşturan demokrasi, sivil haklar ve eşitlik gibi nosyonların yapıbozuma uğratılarak yeniden anlamlandırılmasını ifade eder. Porto Riko diasporasının radikal demokratik projesi "demokrasiyi demokratikleştirmeyi" amaçlar (Grosfoguel, 2003: 72). Amerikan kapitalizmine ve sömürgeci devletlere karşı, Porto Riko diasporasının yerel elitlerle kurduğu suç ortaklıkları, ulus-ötesi toplulukların ve hareketlerin devletler ve yerel güçlerle kurdukları paradoksal ilişkiye işaret eder (Grosfoguel, 2003: 72). Porto Riko diasporasına benzer bir şekilde, bu ulus-ötesi topluluklar bir yandan her şeyin devlet üzerinden ve devlet tarafından tanımlanması fikrini eleştirirken, diğer yandan da ulus-devlet iktidarının azalmadığını kabul eder. Göçmenler taleplerini uluslararası kamuoyu nezdinde ortaya koyduklarında bile, yine kendi devletlerine dönüp uluslararası kamuoyu desteğini devlete karşı bir baskı unsuru olarak kullanırlar.

Kısacası, ulus-ötesi bir perspektif farklı siyasi ve toplumsal öznellikleri bir arada görmemizi sağlarken yerel siyasi pratikleri, direnişleri ve deneyimleri göz önünde bulundurur, coğrafi sınırların ötesine geçerek yerel ve ulus-ötesi arasındaki sözde paradoksal ilişkiyi yeniden düşünmemizi sağlar. Doreen Massey (2004: 12), yerel ve global arasındaki ilişkiyi anlatırken akademik ve siyasi literatürün yereli, global ağların bir ürünü olarak gördüğünü söyler ve bu bakış açısını eleştirir. Massey'in (2004: 13) bahsettiği bu literatür, yerel olanı globalleşmenin "kurbanı" olarak görmektedir. Global olanı önceleyen ve onu yerel karşısında yücelten bu teoriler, Massey (2004) gibi pek çok eleştirel

coğrafyacı tarafından eleştirilmektedir. Yerel ve ulus-ötesi alanlar birbirlerini karşılıklı olarak üretirken, yerel globale karşı bir alan olarak düşünülmekten öteye gitmelidir (Massey, 2004: 14). Bu bağlamda, yerel/ulus-ötesi ikilemini aşan ve aynı zamanda yerel ve ulus-ötesi zemindeki politik öznellikleri kendi ilişkiler ağı içinde konumlandıran bir çerçeve benimsiyorum.

Peki, ulus-ötesi ve yerel toplumsal ve siyasi hareketler içinde kadınların politik öznellikleri nasıl şekillenir? Ulus-ötesi çalışmalar içinde kadın hareketlerinin önemli bir yeri vardır. Birçok feminist düşünür, milliyetçi hareketlerin kadın hareketleri arasında ulus-ötesi zeminde kurulabilecek olası dayanışma ağlarına engel teşkil ettiğini savunmaktadır (Kaplan, 1997). Bu tartışma içinde, Valentine Moghadam (2000) gibi düşünürler, milliyetçiliği aşan ulus-ötesi feminist bir perspektifin, kadın hareketleri arasındaki hem coğrafi hem de kimliksel ve ulusal sınırların aşılmasını sağlayacağını ve ulus-ötesinde kurulan bağların ve ilişkilerin "birleştirici" potansiyeli olduğunu iddia etmektedir. Moghadam'a göre, kadınlar arasında ulus-ötesi bir şekilde kurulan dayanışma ağları etnik, ırksal, sınıfsal ve dini farklardan kaynaklı kimliksel sınırların aşılmasını sağlamaktadır. Bunların kesişiminden de dayanışma ve ortaklaşma temelinde şekillenen alternatif bir politik öznellik ortaya çıkmaktadır. Moghadam'ın (2000) aksine, Sonia Alvarez'a göre (2000); kadın hareketleri arasında kurulan ulus-ötesi ortaklaşmalar yerel ve ulusal kadın hareketlerinin taleplerinin görmezden gelinmesine neden olmaktadır. Alvarez, sınır-ötesi ağların kadın hareketlerinin radikal ve devrimci kapasitelerini kaybetmesine neden olduğunu ve bunların bürokratikleşme ile sonuçlandığını da öne sürmektedir (Alvarez, 2000; Riles, 2001). Alvarez'in dediğinin tersine, ulus-ötesinde kurulan hareketlerin yerel hareketlerin gücünü azaltmadığı durumlar da mevcuttur. Makalenin geri kalan kısmında, tam da yerel hareketlerin siyasi ve toplumsal gücünün artmasıyla birlikte, ulus-ötesinde şekillenen mücadele ve pratiklerin zamanla etkisini kaybedebileceğine odaklanacağım.

Bu kuramsal çerçeveden hareketle, ulus-ötesi kavramını makalede iki farklı şekilde kullanıyorum. Öncelikli olarak bu kavram, Avrupa ve Kürdistan'da yaşayan Kürtleri bir arada düşünmemizi sağlayan bir çerçeve sunmaktadır. Kürdistan ve Türkiye yerellerini düşündüğümüzde, Avrupa, Ortadoğu ile birlikte geniş bir ulus-ötesi coğrafi alanın parçası haline gelmektedir. Diplomatik ilişkiler kurma ve kamuoyu oluşturmada Avrupa'nın halen önemli bir yeri olmasına rağmen, bir sonraki kısımda tartışacağım gibi, 2000'lerde Avrupa, Kürt siyasi hareketinde daha dışsal bir rol oynamaya başlamıştır. Bunun akabinde de, Avrupa'da yaşayan kadınlar açısından alternatif bir politika yapmak zorlaşmış, politik olarak var olabilme koşulları da değişime uğramıştır.

İkinci olaraksa, genel olarak Kürt Hareketi'nin ve özellikle de Kürt Kadın

Hareketi'nin 2000'lerde Kürdistan ve Türkiye'yi merkeze alan ulus-ötesi bir siyasi, toplumsal ve kültürel tahayyül sunduğunu düşünüyorum. Bu tahayyül, temellerini yerellerde yaşama geçirilebilecek demokratik özerklik ve öz-yönetim ideallerinden almaktadır. Kürt Kadın Hareketi'nin de siyasi vizyonu Kürdistan ve Türkiye özelinde ve Ortadoğu genelinde kadınların ihtiyaçlarına cevap olmayı amaçlarken, esas olarak Ortadoğu'daki erkek egemen sistemle ve devletlerle mücadele etmektedir. Bu bağlamda, Avrupa'daki kadınların bu tahayyül içinde kendilerini ne kadar bulabildiklerini tartışmak önemli hale gelmektedir.

"*Taşralaşan Avrupa*": Avrupa'da Kürt Siyaseti ve Başka bir Varlık Mücadelesi

Dipesh Chakrabarty'nin (2000) kullandığı *Avrupa'yı taşralaştırmak* kalıbından hareketle Avrupa'nın *taşralaşmasından* bahsederken, Avrupa merkezli olmayan ulus-ötesi siyasi ve toplumsal bir hareketin ve tahayyülün kurulmasını kastediyorum. Bu kurulumda Avrupa *dışsallaşan* bir mekân olarak ortaya çıkmaktadır. Görüştüğüm pek çok kadın, Avrupa'yı Kürt Hareketi'nin 'cephe gerisi' olarak tanımlarken, Leyla isimli bir görüşmeci de, Avrupa'nın 1990'larda hareketin "nefes damarlarından" veya "kan damarlarından" biri olduğunu ifade etmiş, ancak, Avrupa'nın Kürt Hareketi'ne etkisinin ve desteğinin gitgide azaldığını da belirtmiştir. Selma isimli başka bir görüşmeci de, Kürtlerin Avrupa'da 'diaspora' olmaya çalışmadıklarını, kolektif politik bilinçlerinin olmadığını, bundan dolayı da ülkeye artık pek etkilerinin olmadığını dile getirmiştir. Böylece, Kürt Hareketi'nin Avrupa ile kurduğu ilişkilerde Avrupa'nın, *taşralaşan* bir mekân olarak karşımıza çıkmasını tartışacağım.

Avrupa'daki Kürt Hareketi'nin Kürdistan'dan bağımsız olarak düşünülemeyeceğinin altını çizen Bilgin Ayata (2011: 6) şöyle demektedir: "1990'larda Avrupa'daki Kürt mülteciler, ulus-ötesi bir mobilizasyon yarattılar. Bu mobilizasyon Türkiye'deki Kürt mücadelesini aktif olarak desteklemekle kalmadı, aynı zamanda da Avrupa'da yeni bir siyasi mücadele alanı da oluşturdu." Kürtlerin ulus-ötesi eylemleri Kürdistan tahayyülünü desteklerken, bir yandan da Ayata'nın (2011: 6) "Avro-Kürdistan" (*Euro-Kurdistan*) diye tanımladığı ulus-ötesi bir alan ortaya çıkarmaktadır. Ayata'nın tanımlaması, Avrupa'yı farklı katmanlardan oluşan ulus-ötesi bir zemin olarak düşünmemizi sağlamaktadır. İstanbul'da geçen sene katıldığım bir toplantıda konuşan Ayşe isimli bir Kürt kadın aktivist, Avrupa ve Kürdistan'da yaşayan Kürtlerin sözde ayrımına dikkat çekerek şöyle demişti: *"Kürdistan farklı etnik kimliklerin ve inançların olduğu bir yer. Dörde bölünmüş, hatta diaspora ile beşe ve altıya bölünmüş* (...) "Avrupa'da yaşayan Kürtlerle, Kürdistan'da yaşayan Kürtlerin

ortaklığına vurgu yapan bu alıntı, Avrupa'yı Kürdistan'dan ve Ortadoğu'dan ayıran tarihsel, epistemolojik ve coğrafi sınırları aşarak, Avrupa'yı ve orada yaşayan Kürtleri daha geniş bir Kürdistan tahayyülünün ve coğrafyasının parçası olarak görmemizi mümkün kılmaktadır.

Özellikle 2000'li yıllarda yoğunlaşan demokratik özerklik tartışmaları ve belediye siyasetine verilen önemin artmasıyla, Kürdistan yerelleri Kürt Hareketi'nin ulus-ötesi siyasi ve toplumsal hareketinin ve tahayyülünün merkezi haline gelmiştir. Yerellerin siyasi olarak merkezi rol oynadığını düşünmek, Kürdistan yerelleri ve Avrupa arasında kurulan ilişkilerin yeniden düşünülmesini gerektirmektedir. Dört parçaya bölünmüş Kürdistan coğrafyasının Avrupa ile birlikte düşünülmesi genelde Avrupa merkezli olan ulus-ötesi çalışmalara farklı bir bakış açısı da sunmaktadır. Buradan hareketle, Avrupa bu ulus-ötesi hareket içinde taşralaşırken, Kürdistan odaklı Ortadoğu siyaseti daha merkezi önem kazanmaktadır. Avrupa'yı ulus-ötesi zeminle, Kürdistan'ı da yerelle eşitleyen bir yerden olmamakla birlikte, Avrupa ve Kürdistan arasındaki tarihsel olarak değişen ve dönüşen ilişkilere bakmanın gerekli olduğunu düşünüyorum. Bu değişimi görmek için, Kürtlerin göç ve sürgün süreçlerine odaklanmanın önemli olduğunun altını çizmek gerekir.

Kürtlerin Avrupa'ya göç süreci yoğun olarak 1960'lı yıllarda başlamıştır. Bu dönemde Avrupa'ya göç eden Kürtlerin çoğunluğu ekonomik nedenlerle göç etmiş Kürtlerden oluşmaktaydı. Ancak 1970 ve özellikle de 1980 askeri darbelerinden sonra çok sayıda Kürt, siyasi nedenlerle Avrupa'ya göç etmek zorunda kalmıştır. 1978 yılında babasının işçi olarak Almanya'ya gitmesiyle oraya yerleşen Aslı isimli bir görüşmecinin anlattığı gibi, "Esas politik nedenlerle gelenler 1980 darbesinden sonra başlıyor. Tabii işçi olarak gelenler için de, işçi olmak görünen nedendi... [aslında] Türkiye'deki asimilasyondan ve Türkiye'deki ayrımcılıktan dolayı gelenler de çok fazlaydı." Aslı'nın bahsettiği gibi, 1980'den önce birçok Kürt, işçi olarak ve ekonomik nedenlerle Avrupa'ya geldiklerini belirtseler dahi, onun altında daha belirleyici olan ve görünmeyen etken Türk devletinin Kürtler üzerindeki baskısı ve Kürtlerin maruz kaldıkları ayrımcılıktı.

1984'ten itibaren PKK ve Türk Silahlı Kuvvetleri arasında çatışmaların başlamasıyla birlikte, PKK Avrupa'da desteğini artırmak için örgütlenmeye başlamıştır (bkz. Başer, 2013). Kürtler, gerçekleştirdikleri farklı eylemler nedeniyle 1982'den itibaren Avrupa'nın en aktif diasporası haline gelmiştir: "1982'den beri herhangi bir Avrupa ülkesinde Kürt taraftarı bir eylemin gerçekleşmediği bir ay yaşanmadı ve bu olayların ortalama yıllık sayısı yüzleri buluyordu" (Grojean, 2011: 293; Başer, 2013). Olivier Grojean'ın (2011: 294) belirttiği gibi, 1990'larla birlikte, Kürtler hem Avrupa'nın siyasi olarak en aktif ve "eylemci" grubu olmuş, hem de siyasi ve kültürel taleplerini Avrupa

İnsan Hakları Mahkemesi'ne (AİHM) ve Avrupa Parlamentosu gibi ulus-ötesi kurumlara ileterek en "Avrupalılaşmış" kitle haline gelmiştir. Grojean'a (2011: 294) göre, Avrupa'da Kürtler tarafından yapılan bu eylemler, Türkiye'de gerçekleştirilen eylemlerin ve siyasi pratiklerin *uluslararasılaşmış* versiyonudur. Bu nedenle, 1980'li ve 1990'lı yıllarda Kürt hareketi açısından Avrupa'nın çok önemli bir yeri vardır. Ancak 1990'lardan sonra Kürdistan siyaseti ivme kazanırken, Avrupa'da gerçekleştirilen siyasi aktivitelerin, eylemlerin ve diplomasi ilişkilerinin de seyri değişmeye başlamıştır.

1995 yılında 59 erkek ve 6 kadının katılımıyla kurulan, "Sürgünde Kürt Parlamentosu" (*Kurdish Parliament in Exile*) örneğinde görüldüğü üzere, Türkiye ve Kürdistan'da siyaset yapma alanlarının kısıtlı olduğu dönemde, Avrupa siyasi hareketliliğin alternatif merkezi haline gelmiştir (Bruinessen, 1998: 46). Kadınlar bu sürece önemli katkı sunmuştur. Daha önceleri Türkiye ve Kürdistan'da siyasi alanın çok dar olmasından ve kadınların bu alanlarda çok yer almamasından dolayı kadınlar bu denli aktif rol alamamaktaydı. Bu yüzden, o dönemde Avrupa'da siyaset yapmak Kürt kadınları için alternatif bir siyaset yapma alanı oluşturmuştur.

1990'larda Türkiye ve Kürt coğrafyasında yaşanan zorla yerinden edilme, köy boşaltma ve faili meçhuller gibi yoğun olarak yaşanan insan hakları ihlallerinden ve savaş ortamından dolayı Avrupa'ya göç eden Kürtlerin sayısı giderek artmış, bununla beraber dernekleşme faaliyetleri de yoğunluk kazanmıştır. Özellikle 1990'lı yıllar boyunca, Avrupa'daki dernekler Kürt kadınlarının politik katılımlarını sağlama açısından çok önemli bir yere sahiptir. Alman sol siyasetinde aktif olarak yer alan ve uzun yıllardır Almanya'da yaşayan Ayten, o dönemdeki dernekleşme, toplumsallaşma ve sosyalleşme arasındaki bağa "Göç edenlerin sayısı '95'lerde iyicene artmıştı. O dönemlerde dernekler insanlar açısından bir toplumsallaşma aracıydı" diyerek sözlerine şöyle devam ediyor:

> İnsanlar eskiden akın akın derneklere geliyorlardı. Mesela bir haber almak için, bir şeyi öğrenmek için derneklere geliyorlardı, ama şimdi haberleri sosyal medyadan internetten alabiliyorlar. Artık öyle bir ortam var. Şimdi ise toplumsallaşma ihtiyacına *meclisler* hitap ediyor. Bir de 11 Eylül'den önce "guest worker" (misafir işçi) olarak görünenler, 11 Eylül'den sonra *terörist* olarak tanımlanmaya başlanıyor [...] (vurgu eklenmiştir)

Ayten'in dikkat çektiği iki meselenin önemli olduğunu düşünüyorum: Birincisi, 2000'lerde Avrupa'da sosyal medya bağlantılarının güçlenmesiyle dernekleşme faaliyetlerinin zayıflamasıdır. Bu noktada sorum şu: dernek faaliyetlerinin zayıflaması kadınları nasıl etkiledi? Görüştüğüm birçok kadın aktivist, dernek faaliyetlerinin kadınların evlerinden çıkmasını sağlayan bir

alan açtığını belirtmiştir. Kadınlar evden çıkmak için 'geçerli' bir nedenleri olduğunu düşünüyorlardı. Ancak sosyal medya mecralarının yoğunlaşması ulus-ötesi iletişim ağlarını kuvvetlendirmesine rağmen, özellikle kadınların sosyalleşme ve politikleşme alanı olan derneklerin sayısının azalmasına neden olmuştur. Derneklerin azalması normalde tüm eylemlere gelen, böylece siyasi alanla ve birbirleriyle ilişki kuran çok sayıda Kürt kadınının siyasetle ve kendi çevreleriyle bağlarının kopması sonucunu doğurmaktaydı.

Ayten son yıllarda derneklerin yerlerini meclislere bıraktığını söyleyerek, demokratik özerklik ve yerel örgütlenme modelinin önemli unsurlarından biri olan meclislere dikkat çekti. Ancak pek çok görüşmeci, meclislerin kadınların politikleşmesi için yetersiz kaldığını, Kürdistan'dan "ithal" edilen bir yapı olduğunu, işleyişi açısından Avrupa'da dernek ve meclis arasında pek fark olmadığını söyledi. Başka bir görüşmeci olan Sarya'ya meclislerin nasıl bir işlevi olduğunu sordum. O da çeşitli ihtiyaçlara hizmet eden gençlik ve kadın meclisleri gibi meclislerin, Avrupa'nın farklı yerlerinde bulunduğunu, halkın temsiliyetini sağlamayı amaçladığını ve bunların yaşanılan yerin yerelineye dönüştürmeye yönelik hizmetler verdiğini anlattı. Derneklerden meclislere geçişle beraber, yerel merkezli politikleşme tahayyülünün de Avrupa'da ne kadar sınırlı olduğu ortaya çıkmaktadır. Bir yandan sosyal medyanın yaygınlaşmasıyla derneklere olan ihtiyaç azalırken, meclisler Avrupa'da birincil amaçları olan yereli dönüştürme ve katılımı sağlama amaçlarında yetersiz kalmaktadır. Kadınların Almanya ve Fransa'daki yerel politik mecralara katılımı ve buraların yerellerini dönüştürmeye yönelik çalışmaları oldukça sınırlıdır. Yıllardır Berlin'in Neukölln bölgesinde yaşadığını söyleyen Zeynep, o bölgede yaşayan pek çok insanın kendisini tanıdığını, ancak Almanca sorunundan dolayı yerel politik aktivitelere katılamadığını ifade etti. Buna ek olarak da, konuştuğum pek çok kadın ise, yaşadıkları bölgelerin yerellerini kendi yerelleri olarak kabul etmediklerini söyledi. Geldikleri yerin yerelini kendi yerelleri olarak görmeye devam etmelerinden dolayı, yaşadıkları yereli dönüştürmeyi hedefleyen öz-yönetim ideali onlar için, sadece Kürdistan'da yaşama geçirebilir bir model olarak kalmaktadır.

Dikkat çekmek istediğim bir diğer husus, yukarıda Ayten'in aktardığı, 11 Eylül'den sonra Türkiye ve Avrupa siyasetinin içinde yer aldığı global 'güvenlik' rejimlerinin 'terörizm' söylemiyle beraber yoğunluk kazanması ve bunun Avrupa'da yaşayan Kürtler üzerindeki etkisidir. Pek çok görüşmecinin aktardığı üzere, Kürtlerin Avrupa devletleriyle kurduğu ilişkiler bu dönemde, yani 11 Eylül 2001'den sonra, daha da kırılgan hale gelmiştir. 11 Eylül sürecinden önce de, Almanya'nın 1993 yılında uygulamaya koyduğu PKK yasağıyla ve PKK'nin terör örgütü listesine alınmasıyla birlikte Kürt göçmenlere yönelik kriminalizasyon artmış ve dernekler üzerindeki baskılarla birlikte 'politik

Kürtler' hedef haline gelmişti.[5] Almanya gibi, Fransa da 1993 yılında PKK yasağını uygulamaya başladı ve Avrupa Birliği 11 Eylül 2001 ertesinde yayınladığı terörist örgütler listesine 2002 yılında PKK'yi ekledi. Sonrasında PKK ile ilişkili olduğu düşünülen birçok dernek kapatıldı ve cezai yaptırımlarla karşılaştı (Ayata, 2011: 148). Ayata'ya (2011) göre, uygulamalar açısından AB üyesi olanlar ve olmayanlar arasında da bazı farklar vardı. Norveç ve İsviçre gibi AB üyesi olmayan ülkeler Türkiye'nin PKK'yi terörist örgüt olarak ilan etme talebine karşı gelmişlerdi (Ayata, 2011: 148). Böylece, PKK yasağı ve bu yasakla Kürtlere yönelik kriminalizasyon uygulamaları, sadece Alman ve Fransız devletlerinin Kürtlere bakışını değil, aynı zamanda Kürtlerin de Avrupa devletlerine bakışını değiştirdi. Pek çok kadın PKK yasağıyla birlikte kadınların siyasi katılımının azaldığını, çünkü derneklere gidenlerin sürekli sınır dışı edilme tehdidi yaşadıklarını belirtmiştir. Küçük yaşta anne ve babasıyla beraber Fransa'ya göç eden Nazan, Avrupa'nın Kürtleri desteklediği yönündeki yaklaşımları eleştirdi ve PKK yasağının öncesinde de Avrupa'nın Kürt Hareketini desteklediği yönünde yanlış bir algı olduğunu söyleyerek, Türkiye'de Kürtlüğü var etmek için verilen mücadelenin bir benzerinin Avrupa'da da verildiğini şöyle anlatıyor:

> Şimdi önce şöyle bir durum vardı: yani hiç yoktan Kürtlüğü, Kürtleri var etmek diye bir sorun vardı. Örneğin ben çok net hatırlıyorum; Kürt sorunu örneğin bizim işte okulda haftalık serbest kürsü diye bir şey yapardık. Orada herkes kendini yakın hissettiği veya konuşmak istediği bir konu üzerine konuşurdu. Örneğin ben birkaç defa şey denemişim; yani Kürtler üzerine bir şeyler anlatmaya çalışmıştım. İşte dört parçada Kürtler, şudur budur. Ama ee her anlattığımda şey olmamıştı yani böyle nasıl dersiniz öğrenciler kendi aralarında sohbet ederlerdi...

Avrupa'daki Kürtlerin mücadelesi sadece Türkiye ve Kürdistan'da yaşanan savaşı ve hak ihlallerini Avrupa kamuoyuna duyurmakla sınırlı değildi. Anadile, kültüre ve kimliğe dair verilen bir mücadele de söz konusuydu. Nazan, ne zaman Kürt olduğunu söylese Fransızlar tarafından dikkate alınmadığını, Kürt olduğunu her söylediğinde cevap olarak "Türk müsünüz?" sorusuyla karşılaştığını, ısrarla Kürt olduğunu söylediğindeyse, "Kürt diye kimse yoktur" cevabını çokça duyduğunu aktardı. 'Türkler' ve 'Kürtler' arasındaki 'farklar' ikisini birbirinden ayıracak kadar önemli görülmüyordu. Kimlikler arasındaki 'farkı' yaratan tarihin kendisi Avrupalılar için önemsiz kalıyordu.

5 Avrupa'nın göçmen politikaları ve Kürtlerin göçmenlik süreçlerine dair detaylı bilgi için bkz. Ayata (2011), Başer (2013), Wahlbeck (1998), Khayati (2010), Alinia (2007), İpek (2012) ve Østergaard-Nielsen (2003).

Bir yandan, Kürt kadınlarının Avrupa'daki siyasi ve toplumsal konumları Avrupa devletleri ve Türk devleti arasındaki ilişkilerin değişen dinamiklerine ve Avrupa devletlerinin PKK'ye yönelik baskılarına göre değişiklik göstermektedir. Fransa'da görüşme yaptığım Derya, "Kürtlerin Fransa devletiyle kurdukları ilişkiler hiçbir zaman T.C.'den bağımsız olmuyor" diyor ve şunu ekliyor: "Bir Kürdün Fransa devletiyle kurduğu ilişki Fransa ve Türk devletleri arasındaki dönemsel ilişkilere göre değişiyor." Kürt Hareketi kendini ne kadar ulus-ötesi ve devlet karşıtı olarak tanımlarsa tanımlasın, ulus devletlerin kurallarına ve egemenliğine maruz kalan düzlem hâlâ önemini korumaya devam etmektedir. Yasak ve suç kavramları ve onların kapsamları hâlâ ulus-devletler tarafından tanımlanmakta ve hatta ulus-devletlerin kendi aralarında yaptıkları antlaşmalar ulus-devletlerin gücünü artırabilmektedir. Almanya ya da Fransa Türkiye ile anlaştığı zaman, Türk devleti de kendi egemenlik sınırlarındaymışçasına Kürtleri kriminalize edebilmektedir. Kısacası, devletler de kurdukları ulus-ötesi ağlar üzerinden kendi egemenlik sınırlarını inşa edip korumaya çalışmaktadır.

Diğer taraftan, kadınların devlet kurumlarıyla da karşılaşmaları onların öznelliklerini şekillendirmektedir. Bu yüzden, görüşme yaptığım kadınlara sıkça Fransa ve Alman hükümetlerinin uygulamalarına dair ne düşündüklerini, oradaki devlet yapısını nasıl gördüklerini ve hükümetlerle nasıl ilişkiler kurduklarını sordum. Görüştüğüm kadınlar arasında Türkiye ve Kürdistan'da uzun süre yaşamış olanların anlatılarında politik özne olma süreçlerinde baskın olarak Türk devletiyle karşılaşmalar çok etkiliydi. Devlet şiddetinin, devlete ve savaşa karşı verdikleri politik ve gündelik mücadelelerin bu kadınların politik öznelliklerinin oluşumunda önemli bir yeri vardı. Türk devleti kadınların anlatılarında merkezi bir yerde dururken, Avrupa'ya gidişle beraber kadınların devlet algısında da bir değişim meydana gelmiştir. Görüştüğüm kadınlar çoğunlukla bütün devletlerin aynı olduğunu söylemelerine ve yapısal olarak Türk ve Avrupa devletlerini birbirlerinden ayırmamalarına rağmen, uygulamaları itibariyle Avrupa'daki devletlerin görece demokratik olduğunu söylemiştir. Ancak görece demokratik olarak görmelerine rağmen, görüştüğüm kadınların birçoğu Avrupa hükümetlerinin anti-demokratik ve ayrımcı uygulamalarına dikkat çekmiştir. Fransa'da yaşayan Şilan ise, Kürdistan'da olduğu gibi Fransa'da da değişik etnik grupların yaşadığını söylüyor ve sözlerine şöyle devam ediyor: "Bu farklılıklar esasında hayatı güzelleştiren şeyler ama devlet bizi aynılaştırıyor. Bu farklılıkları sadece ikon gibi kullanıyorlar. Fransa devleti ve Türk devleti arasında bu yüzden fark görmüyorum." Kürtler bir yandan Avrupa devletleriyle kurulan diplomatik ilişkileri, kamuoyu oluşturmak ve Türk devletine karşı baskı unsuru oluşturmak açısından önemseyip, Avrupa devletlerini başvurulacak alternatif siyasi bir merci olarak görürken, diğer ta-

raftan, Avrupa devletleri ve Türk devleti arasında işleyiş ve ulus-devlet olma bakımından fark görmüyorlardı.

Yine 2000'lerde Fransa'ya siyasi mülteci olarak gelen Derya ise, ortada çok da paradoksal bir durumun söz konusu olduğunu şöyle anlatıyor:

> Bir yandan Avrupa'ya geliş nedenim zaten Türkiye'deki siyasi baskıydı ve beni buraya alırken onlar hangi nedenlerden ötürü buraya geldiğimi biliyorlardı. Bütün dosyam ellerindeydi. Şimdi de aynı dosyada T.C. tarafından bana yöneltilen suçları, Fransa devleti bana karşı oturum vermemek için kullanıyor...

Derya'nın altını çizdiği gibi, Türkiye'deki siyasi ve toplumsal baskıdan kaçarak Avrupa'ya 'sığınan' kadınlar başka bir handikapla karşılaşıyor, zira Avrupa devletleri Kürtlere mülteci statüsü verirken, bu statüyle Kürtlerin siyasi aktivitelerini de kısıtlamaya ve yasaklamaya çalışıyordu. Kürt kadınları siyasi aktivitelere katıldıkları zaman kendilerini bu paradoksun içinde buluyorlardı. Hapis ve sınır dışı edilme riskini göze almadan Avrupa'da oturum ve göçmenlik haklarından faydalanamıyorlardı. Bu tehdit karşısında evlerinden çıkıp siyasi alana çıkmaları zorlaşırken, kadınlar Avrupa'da hem gündelik hem de politik var oluşlarını 'koşullu' sürdürmek zorunda kalıyorlardı.

Ulus-Ötesinde Farklı Politik Varoluşlar

Avrupa'da oluşumu itibariyle merkezi Türkiye'de olan çeşitli sol/sosyalist örgütler bulunmasına rağmen, Kürt Hareketi'nin Avrupa'da yaşayan özellikle Kürt kadınlarının politikleşmesi açısından çok önemli bir yeri olduğunu söyleyebilirim. Bu yüzden, konuştuğum kadınlara sıkça sorduğum sorulardan biri şuydu: "Avrupa'da Kürt kadınlarının örgütlenme ve siyasi katılım süreçleri nasıl gerçekleşiyor?" Bu soruya cevaben, Kürt Hareketi'ne görece daha uzak olarak nitelenebilecek ve geçmişlerinde Türkiye sosyalist örgütleriyle ilişki içinde olan kadınlar bile PKK'nin kadın politikalarının ve örgütlenmesinin önemli olduğunu vurgulamıştır. Görüştüğüm kadınların çoğu, ilk olarak PKK'nin Türkiye ve Kürdistan'da kadınlar açısından nasıl bir dönüşüm yarattığını anlatmıştır. Ek olarak aldığım cevaplar Avrupa'da Kürt kadınlarının örgütlenme hikâyelerinin ve kadın hareketinin Kürdistan ve Türkiye'de güçlenmesinin Avrupa'da politik özne oluşlarını etkilediği yönünde olmuştur. Bu da beni bu kısımda tartışacağım temel sorularımdan birine götürmektedir: Avrupa'daki Kürt kadınlarının politikayla ilişkisi 1990'lardan bu yana nasıl değişti ve politikayla kurdukları ilişkiler nasıl şekillendi?

Avrupa'da Kürt kadınlarının siyasi aktivite ve eylemliliklerini iki ana baş-

lık altında toparlayabiliriz. Bunlardan ilki kadınların düzenlendiği, özellikle Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarını bir araya getirmeyi amaçlayan eylemler, etkinlikler ve kampanyalardır. Bu eylemler, bir taraftan Türkiye ve Kürdistan'da yaşanan hak ihlallerini görünür kılarken diğer taraftan uluslararası bir kamuoyu oluşturmayı amaçlar. Ancak bu tarz eylemler sadece Kürdistan ve Türkiye'de yaşanan savaşı ve hak ihlallerini görünür kılmayı ve dayanışma ağı oluşturmayı amaçlamaz, aynı zamanda Avrupa'daki sorunları ve krizleri de ele alır. Örneğin, Sakine Cansız, Fidan Doğan ve Leyla Şaylemez'in 2013 yılında Paris'te bir silahlı suikast sonucunda öldürülmelerinin ardından, Avrupa'nın birçok kentinde katilin, suçluların ve sorumluların bulunmasını hedefleyen eylemler yapılmıştır ve halen de yapılmaktadır. Bu suikast, Fransa devletinin Türk devleti ile kurduğu ilişkilerin Kürtler tarafından sorgulanmasına neden olmuş ve Fransa devletini de bu suikastın muhatabı haline getirmiştir.

İkinci başlıksa, Avrupa ülkelerinde yaşayan göçmen ve siyasi mülteci kadınların o ülkelere adapte olmalarını sağlamaya yönelik dil öğretme, iş bulma, sosyalleşme ve sığınma koşullarını yaratmak amacıyla yapılan aktiviteler ve çalışmalardır. Bu çerçevede, kadınlar tarafından farklı ihtiyaçlara hitap edebilecek dernek ve meclisler kurulmuştur; fakat görüşme yaptığım birçok kadın bu tarz çalışmaların Kürt kadınlarının Avrupa yerellerinde yaşadıkları sorunlara yeteri kadar cevap veremediklerinden şikayet etmiştir. Bu derneklerde ve meclislerde çalışan kadınların siyasi profillerine baktığımızda, değişik hayat hikâyelerine ve politik geçmişlere sahip kadınların yer aldığını görürüz. Şimdi bunlardan bazılarının hayat hikayelerine, politika ve Avrupa'da yaşamla kurdukları bağlara değineceğim.

Pek çok farklı şekilde siyasi katılım söz konusu olmasına rağmen, gözlemlediğim kadarıyla, Avrupa'da yaşayan Kürt kadınları için dört temel siyasete katılım tipinden bahsedilebilir. Bunlardan birincisi, Avrupa Parlamentosu ve Avrupa'daki sol parti üyelikleri gibi hem kendi yerellerine hem ulus-ötesine konuşan aktivizm modelidir. Bu grupta sayılabilecek Kürt kadın aktivistler, 1960 ya da 1970'lerde göç etmiş ailelerin çocukları olan ikinci kuşağa mensup, çoğu yaşadıkları ülkelerin dillerini iyi derecede konuşabilen ve genç yaşta politik çevrelerle tanışan ya da aileden kaynaklı doğrudan politikanın içinde olan kadınlardır. İkinci grup, Kürdistan ve/veya Türkiye'de uzun süre hareketin siyasi kadrosu olarak çalışıp, sürgün olarak ya da siyasi çalışmalar yapmak üzere Avrupa'ya gelenlerdir. Üçüncü grup, evlilik ya da aile vasıtasıyla siyasi olmayan nedenlerle Avrupa'ya göç ettikten sonra siyasallaşan kadınlardan oluşur. Daha sonra tartışılacağı üzere, özellikle bu üçüncü grup için politikleşme Avrupa'da bir yabancı olarak sosyalleşmeyi ve hayatta kalmayı sağlayan bir alan olarak karşımıza çıkmaktadır. Son gruptaysa, Avrupa'da yaşayan ancak

çok daha genç yaşlarda PKK'ye katılmaya karar veren kadınlardan bahsedebiliriz. Bu grupta yer alanlar arasında, değişen nedenlerle sonradan Avrupa'ya geri dönenler de bulunmaktadır.

İlk gruptaki kadınlara verilebilecek en iyi örneklerden biri, 7 Haziran'da ve sonrasında yapılan 1 Kasım 2015 seçimlerinde, Halkların Demokratik Partisi'nden (HDP) Diyarbakır milletvekili olarak seçilen Feleknas Uca'dır. Almanya doğumlu bir Êzidî olan Uca, 22 yaşında Avrupa Parlamentosu'nun (AP) Almanya temsilcisi olarak seçilmiştir. Bu süreci bir gazete röportajında şöyle anlatır:

> Ayağımda spor ayakkabılar vardı. Oldukça rahat giyinmiştim. Parlamento binasını kafamda tasavvur edememiştim. Birden kendimi her tarafı büyük camlarla çevrili devasa bir binanın içinde buluverdim. Binanın içinde öylece kalakalmıştım. Yaşları benden oldukça büyük ve çoğunluğu erkek olan meslektaşlarımın arasında çocuk gibi duruyordum. Bir süre sonra bir grup parlamenter yanıma gelip, "burada farklı siyasi partilerden olabiliriz, fakat her türlü konuda sana yardımcı olabiliriz" dediler. Onlarla çalışmak çok güzeldi çünkü farklı görüşlerden olmamıza rağmen, birbirimize oldukça kibar yaklaşıyorduk (Doğan ve Güzel, 2015).

"AP'de kara gözlü Êzidî bir kadın" olarak bulunduğunu söyleyen Uca, Avrupa siyasetinin kendi 'yüzüne' nasıl yabancı olduğunu ve kendisinin de Avrupa siyasetine nasıl yabancı olduğunu anlatıyor (Doğan ve Güzel, 2015). Sadece genç ve 'tecrübesiz' olmasından değil, görünümü ve kimliği itibariyle de Avrupa siyasetinin 'ötekisidir'. Çoğunluğunu erkeklerin oluşturduğu AP'de hem bir kadın hem de bir Kürt ve Êzidî olarak Uca'nın Almanya'yı temsil etmesi, Ayata'nın Tölölyan'dan esinlenerek kullandığı, "paradigmatik Ötekiler" kavramına da iyi bir örnektir (Tölölyan, 1991'den alıntılayan Ayata, 2011: 7). Tölölyan (1991), diasporaları ulus-devletlerin paradigmatik Ötekileri olarak tanımlar. Ayata ise (2011: 7, 168), Türk devletine karşı, Avrupa'nın içinde yer alan Kürdistan'ın paradigmatik bir Öteki olarak işlev gördüğünü öne sürer. Paradigmatik Ötekiler, Türk devletinin egemenlik sınırları dışında yaşayan ve fakat bulundukları politik ve toplumsal pozisyondan Türk devletinin politikalarına ciddi bir biçimde meydan okuyabilecek potansiyeli oluşturan gruplardır (Ayata 2011). Hatta Uca'nın AP'deki varlığı sadece Türk devletinin politikalarına karşı bir meydan okuma ve baskı oluşturma aracı değil, Avrupa siyasetinde Kürtlerin ve özellikle Kürt kadınlarının görünmezliğine karşı da bir kırılmadır.

Kürtler Avrupa'nın ötekileri olsalar dahi, AP gibi mecralara katılarak ötekilik pozisyonlarında paradigmasal bir değişim yaratmakta, böylece, AP de

Kürt mücadelesinin mecralarından birine dönüşmektedir (bkz. Başer, 2013). Mesela, Feleknas Uca, aynı zamanda AP'de Kürt sorunu üzerine konuşan ilk kişidir. 1938 Dersim Katliamını duyurmak için bir konferans düzenlemiş ve Avrupa siyaseti içinde Kürtlerin farklı bir şekilde siyasi gündemin parçası olmasını sağlamıştır (Doğan ve Güzel, 2015). Uca gibi, görüştüğüm birçok kadın da, egemen Fransız ve Alman siyaset kültürleriyle sınırlı olsa da karşılaşmalar yaşamış ve özellikle ikinci kuşak olan kadınlar Avrupa siyasetine katılım sağlamıştır. Kürtlerin Avrupa'da yaptıkları siyaset, fazlasıyla Kürdistan'da ve Türkiye'de olanları duyurmak ve Kürdistan'ı dönüştürmek üzerine kuruludur. Türkiye ve Kürdistan'da meclisin ve yerel siyaset alanlarının açılmasıyla, ilk olarak AP'ye seçilen ve orada aktif olarak çalışan Feleknas Uca, bugün politik mücadelesine Türkiye'de TBMM'de devam etmektedir. Bu yüzden, bütün baskılara rağmen Kürt kadınlarına Türkiye ve Kürdistan'da alternatif politik özne olabilmenin yolları açılmış ve böylece Avrupa artık 'kurtarılmış' bir bölge ve alternatif bir siyaset mecrası olmaktan yavaş yavaş çıkmıştır.

Feleknas Uca gibi Avrupa kültürüne ve siyasetine yabancı olmayan, daha çok ikinci kuşak göçmenler olarak nitelenebilecek Kürt kadınlarına kıyasla, Avrupa'da sürgün durumunda olan kadınların Avrupa politikasıyla ilişkileri çok daha gerilimli ve kırılgandır. Bu gerilimi anlamak için, 2007 yılında A. Wietsma tarafından çekilen *Sozdar-Sözünden Dönmeyen Kimse* belgeselinde anlatılan, Sozdar olarak bilinen Nuriye Kesbir'in hikâyesinin iyi bir örnek olduğunu düşünüyorum. Belgeselde, Sozdar'ın politik ve varoluşsal mücadelesi özellikle onun Avrupa'ya sürgün olarak gelme süreci üzerinden anlatılmaktadır. Sozdar, 11 Eylül'ün hemen sonrasında Kürdistan dağlarından Hollanda'ya doğru çıktığı yolculuğu sırasında Schiphol Havaalanı'nda tutuklanır (Sozdar Belgeseli, 2007). Sozdar'ın Türkiye'ye iade talebi BM'nin baskıları sonucunca Hollanda mahkemesi tarafından reddedilir ve Sozdar üç yıl boyunca hapiste yattıktan sonra kimliksiz ve vatandaşlık hakkı olmadan bırakılır (Sozdar Belgeseli, 2007). Bu, ne Hollanda'da yaşamasına ne de orayı terk etmesine izin verilen Sozdar'ın Avrupa'ya ilk gelişi değildir.

12 yaşında ilk defa ailesiyle beraber Almanya'ya gelen Sozdar'ın belgeselde konuşan annesi, devletle yaşadıkları sorunlar yüzünden topraklarını ve mallarını kaybettiklerini ve göç etmek zorunda kaldıklarını anlatır (Sozdar Belgeseli, 2007). Sozdar'ın ailesiyle Almanya'ya yerleştikten sonraki hayatı öncesinden çok da farklı değildir, ailesi onu zorla evlendirmeye çalışır ama o reddeder. Ailesine başkaldırır ve devamında da PKK'ye katılarak özgürlük arayışını ve direnişini orada sürdürdüğünü belgeselde anlatır.

Sozdar'ın Almanya'daki yaşama dair ilk sorgulaması 1988 yılında Halepçe'de yaşanan katliamı televizyonda izlediği sırada başlar. Genç bir kız olarak ailesine başkaldırışı onun için ilk özgürlük arayışıdır, ancak bu arayışın politik

bir özgürlük mücadelesine dönüşmesi onun televizyon izlerken Halepçe katliamına tanık olmasıyla başlar. Görüşme yaptığım pek çok kadının politikleşme hikâyeleri birebir şiddete ve savaşa tanıklık hikâyeleriyle dolu olsa da, Sozdar'ın anlatısında başka tür bir tanıklık söz konusudur. Televizyon aracılığıyla tanık olduğu olaylar coğrafi olarak sınırların ötesinde meydana gelir. Kürdistan onun için tahayyül olarak çok yakın olmasına rağmen, coğrafi olarak çok uzaktır. Avro-Kürdistan'ın ulus-ötesi tahayyülünde, Kürtlük sadece kimliğin bir parçası değildir, Kürt olmak mücadeleyle şekillenen bir unsur haline gelir.

Bir Kürt olarak Almanya'da ne yaptığını ve neden orada yaşadığını sorgulamaya başlar (Sozdar Belgeseli, 2007). İlk olarak verdiği karar, halkı için bir şeyler yapmak amacıyla, evlenmemek, çocuk yapmamak ve Kürdistan'a gitmek olur. Sozdar'ın hayat hikâyesinde görüldüğü gibi, pek çok kadın için de politik özne olma yolunda ilk *başkaldırış* ailede başlamaktadır. Kadınların politikayla kurulan ilişkileri devletlere, topluma, erkeklere, diğer kadınlara ve aileye direnmekle birebir bağlantılıdır. Kürt hareketine katılmak ve desteklemek bu direnişin bir devamı olduğundan, kadınların PKK'ye yükledikleri anlamlar sadece devlete karşı mücadeleyi değil, aileye ve erkeklere başkaldırışı da içerir. Sozdar'ın genç yaşta Almanya'ya yerleştikten sonra ailesine karşı verdiği mücadele, Kürdistan'da yaşayan pek çok kadının aile ve etraflarına karşı verdikleri mücadelelerin sonucunda politikleşme anlatılarıyla da benzerlik göstermektedir.

Sozdar, en çok Hollanda devletinden mi yoksa Türk devletinden mi *korktuğu* sorulduğunda "Türklerden" diye cevap veriyor ve Hollanda devletinin sadece hapse atabileceğini ekliyor (Sozdar Belgeseli, 2007). Sozdar'ın belgeseldeki hikâyesi Hollanda'ya sürgün olarak geri dönüşüyle başlar ve bu dönüş, onun Almanya'da geçirdiği gençliğini ve PKK'ye katılma sürecinin hafızasını da beraberinde getirir. Sozdar, Hollanda'da her gün boğulduğunu, gidebileceği hiçbir yer olmadığını, Türk olmadığını ve 'dağlar' haricinde gidecek ülkesinin olmadığının söyler (Sozdar Belgeseli, 2007). Belgeselin sonlarına doğru, Avrupa'da kalmak istemediğini tekrar tekrar dile getirir ve hikâyesi de tek 'ülkesi' olduğunu söylediği dağlara geri dönüşüyle son bulur (Sozdar Belgeseli, 2007). Avrupa'da yaşam Sozdar için bir varoluşsal soruna dönüşürken, Avro-Kürdistan tahayyülü onun için gerçekliğini bulmamaktadır. Sozdar, Kürdistan ve Türkiye'de uzun süre boyunca PKK içinde çalışmış ve politikleşmiş kadınların Avrupa'da politik ve yaşamsal olarak var olamamalarına dair ve onların sürgünle yaşadıkları yabancılaşmayı anlamak için iyi bir örnek oluşturmaktadır.

Feleknas Uca ve Sozdar'ın hikâyelerindeki en temel fark şudur: İkinci kuşaktan olup Fransa ve Almanya'da yaşam ve siyaset kültürüne aşina olan kadınlara göre, Türkiye ve Kürdistan'da uzun süre siyasi çalışma yürütmüş

olan kadınlar, Avrupa siyaset kültürüyle çok daha kırılgan ve gerilimli bir ilişki kurmaktadır. Kısacası, Feleknas Uca için ulus-ötesi alan, bir hareketlilik ve alternatif bir politik mecra sağlamaktadır. Ulus-ötesi alanda şekillenen öznelliklerin en önemli özelliği ise, farklı durumlar ve dönemlerdeki değişkenlikleri ve hareketlilikleridir. Politik Kürt kadınlarının öznellikleri hali hazırda bu değişen ulus-ötesi ilişkilerden, tahayyüllerden ve mücadelelerden beslenerek kurulmaktadır. Avrupa'da yaşayan kadınlar Avrupa Birliği'nden dolayı zaten bir hareketliliğe sahiptir. Bu da, Avrupa'da farklı ülkelerin devletleriyle ve Kürtlerle kurulan ilişkiler bağlamında, kamuoyu oluşturmak açısından önem taşımaktadır. Bu sınır ötesi hareketlilik Feleknas Uca gibi kadınlar için bir avantaj olurken, Sozdar'ın hareketliliği sürgün olmasından dolayı sınırlıdır. Bu yüzden Sozdar için, Avrupa, hem yaşamsal hem de politik olarak bir alternatif değildir. Avro-Kürdistan tahayyülü Avrupa ve Kürdistan'ı bir arada düşünmeyi sağlamasına rağmen, bu tahayyül Sozdar'ın yaşamında görüldüğü gibi bir geri dönüş idealine dayanmaktadır. Şöyle ki, Kürdistan, ulus-ötesi tahayyülün merkezinde yer almakta ve bu tahayyül Avrupa'dan doğru yereli güçlendirmektedir. Bu geri dönüş ideali, sadece Kürtlüğün Kürdistan coğrafyasında yaşanmasına dair bir ideal değildir, aynı zamanda geri dönmek, politik olarak da var olmak anlamına gelmektedir.

Politikadan Kopuşlar, Sorgulamalar ve *Alternatif* Öznellikler

Avrupa'da yaşayan Kürt kadınlarının politik olarak var olma mücadeleleriyle göçmen olarak verdikleri yaşam mücadelesi iç içe geçmiş durumdadır. Bir önceki kısımda tartıştığım gibi, Kürt Hareketi'nin ulus-ötesi bir zeminde kurulmasını sağlayan en önemli yerlerden biri olan Avrupa, Kürt kadınlarının hem Avrupa hem de Kürt politikasına katılımını sağlaması ve onların politikleşmeleri için birçok imkân sunmaktadır. Ancak bu imkânlar Avrupa'da göçmen ve sürgün olmanın getirdiği birçok yaşanmışlıkla beraber çıkmazları, krizleri ve sorgulamaları da beraberinde getirebilmektedir.

Politik özne olma ve politik duruşunu koruma mücadelesi bazı kadınlar için aynı zamanda bir varoluş mücadelesidir. Görüştüğüm kadınlardan birinin ifade ettiği gibi, kadınlar sürgün ve göçmen olarak yaşama mücadelesi verdiklerinden, Kürt Kadın Hareketi'nin ulus-devlet sınırlarının ötesinde sahip olduğu politik görünürlüğüne ve katılımına kıyasla sıklıkla kendilerini ya 'yetersiz' ya da 'geç kalmış' hissetmektedir. Bu nedenle, Avrupa'da yaşayan kadınlarda, Kürt Kadın Hareketi'ne duyulan bir 'hayranlık' ve 'öykünme' hissi baskın olarak mevcuttur. Böylece, Avrupa'daki gündelik hayat mücadelesiyle politikleşme ve politik özne olarak konumunu koruma arasında hep bir ça-

tışma olduğu görülür; ancak bu çatışmanın sonuncunda kadınlar farklı sorgulamalar ve politikadan kopuş gibi durumlarla karşı karşıya kalabilmektedir.

Görüştüğüm birçok kadın, özellikle Türkiye ve Kürdistan'da hiç çalışma yürütmemiş olan ve Kürt siyasetiyle doğrudan Avrupa'da tanışan kadınlar için en önemli çıkmazlardan birinin 'asimilasyon' ve 'apolitikleşme' tehdidi olduğunu ifade etmiştir. Çocukluğunda Fransa'ya göç etmiş olan ve uzun zamandır da Paris'te kadınlara yönelik çalışmalar yürüten Serpil, Fransa'da yaşanan apolitikleşmeyi şöyle anlatıyor:

> Doğal olarak *kapitalist sistem* içerisindesin, özgürlüğün boyutu nedir veya işte ülkede Kürdistan'da veya işte diyelim ki dört parçada yaşanan baskıların ne kadar onu [Kürt kadınlarını] ilgilendirdiği veya ne kadar onu enterese ettiği de önemli. Çünkü artık burada bir nevi işte *Kürt kökenli Fransızlar* veya Türk kökenli Fransızlar yavaş yavaş oluşmaya başlıyor. Fransızlar'da da olduğu gibi... Örneğin Fransa biliyorsunuz 60'lı yıllarda çok siyasi bir ortam. Bu Fransızlar'da da çok ciddi bir *apolitikleşme* şeyi var yani son süreçte. İster istemez bizi de etkiliyor. Diyelim ki özellikle Kürt kökenli olanla, Türkiye-Türk olanları bir kenara koyuyorum. Ve süreç içerisinde de bir şeyler yapma ihtiyacı duyuyorlar. Ama bu Türkiye'deki kadar veya Kürdistan'daki kadar vurgulayıcı bir ihtiyaç değil. Ama bu aynı zamanda verdiğim mücadele benim de özgürlüğümdür (...) boyutunun tam da bilincine varmış bir yeni nesil, yeni bir gençlik yok, diye düşünüyorum (vurgu eklenmiştir).

Bir tarafta, Kürt Hareketi'nin sunduğu yerel odaklı demokratik özerkliğe dayanan siyasi, toplumsal ve kültürel bir tahayyül, öteki tarafta da Serpil'in anlattığı gibi Avrupa'da kapitalizm içinde sürdürülen bir yaşam söz konusudur. Bu nedenle, politik özne olarak var olmaya çalışan bu kadınlar için, ulus-ötesi tahayyül ile Avrupa'da kapitalist ortamda yaşama gerçekliği hep bir çatışma içindedir. Türkiye'deki KCK operasyonlarından sonra Almanya'ya gelen Nihan, Avrupa'da yaşamın zorluklarını, "Kapitalist modelin ağzında değil ama aslında midesinde olan bir toplum gerçekliği var burada," diye anlatıyor ve sözlerine Kürdistan ve Türkiye yerellerini baz alarak oluşturulan alternatif siyasi ve toplumsal tahayyülün, özellikle demokratik özerklik modelinin Avrupa'da bir türlü karşılığını bulamadığını ve bu gerçekliğin kendisini zorladığını ekliyor.

Demokratik özerklik hakkında ne düşündüğünü sorduğum Fransa'da yaşayan Selma isimli bir görüşmeci, öncelikle Avrupa'da ulus devletin kendisini boğduğunu ifade ederken, niye diye sorduğumda ise şöyle cevap veriyor: "Çünkü [Fransa'da] hep bir sistem empoze ediliyor. Okulda, toplumda, her yerde... Sonuçta *emigre* yani göçmen çocuğu olduğum için Fransız kimliği-

ne assimile etmeye çalışmaları beni rahatsız ediyor." Sonrasında asimilasyon sürecinin apolitikleşmeye neden olduğunu söylerken, şunu da ekliyor: "Avrupa'da devlet sisteminden hoşlanıp, Türkiye'dekinden hoşlanmamak diye birşey söz konusu olamaz. Avrupa için de demokratik özerklik modelini inşa etmek önemli. Sonuçta Avrupa'da sınırları aşmaya başlıyor." Demokratik özerkliğe dair olan politik tahayyülün Avrupa için de ideal olduğunu söylemesine rağmen, Avrupa'da devlet sisteminin çok güçlü olmasından dolayı, bu inşanın çok zor oduğunu ve ilk olarak Orta Doğu'yu dönüştürmenin hedef olduğunu ayrıca belirtiyor.

Zehra isimli başka bir görüşmeci ise, apolitikleşmenin kaynağının 'sözde özgürlük algısı' olduğunu "Avrupa'da istediğinizi yiyebiliyorsunuz, içebiliyorsunuz, giyebiliyorsunuz, peki siz özgür müsünüz?" sözleriyle ifade edip, devamında da kapitalizmin tüketim ortamının kadınların apolitikleşmesine neden olduğunu anlatıyor. Özgürlüğü nasıl tanımladıklarını sorduğumda yine pek çok görüşmeci, Avrupa'daki özgürlük anlayışının tüketim kültürüne dayandığını, gerçekte özgür olmadıklarını ve kapitalist devletin bu kadar baskın olduğu bir yerde özgür olamayacaklarını belirtmektedir. Almanya'da görüştüğüm Seda ise, Avrupalı kadınların Kürt kadınları ve Ortadoğulu kadınlardan daha özgür olmadığını, kadın haklarının gelişmiş olabileceğini, ancak bu hakların gerçekte verilmediğini söyleyerek, Avrupa'da kadınlara karşı yapılan haksızlıkların görünmediğini ve kadınların Avrupa'da sözde bir özgürlük algısına sahip olmalarından dolayı, Ortadoğulu kadınların tersine, haksızlıkların ve sorunların farkında olmadıklarını eklemiştir. Yaşamsal olarak yaşanan çatışmaların yanı sıra, özgürlük ve siyaset tahayyülleri arasında da ciddi bir gelgit söz konusudur.

Yukarıdaki alıntıda Serpil, Avrupa'da *Kürt kökenli* veya *Türk kökenli Fransız* gibi yeni oluşan kimliklerin var olduğunu ve özellikle bu kimliklerle kendilerini tanımlayan gençlerin başka tür bir apolitikleşmeye de maruz kaldıklarını anlatmıştır. Fransız-Kürt ya da Alman-Kürt gibi tanımlamalar henüz pek yerleşik olmamasına rağmen, ikinci kuşaktan olan Avrupa ülkelerine çok küçük yaşta göç etmiş ya da orada doğmuş olan Kürt kadınları arasında birçok görüşmeci, anne ve babalarının göçmen olduğunu ama kendilerinin artık göçmen olmadığını belirtmektedir. Serpil'in dediği gibi, ülkede olan bitenleri ve yaşananları genç kuşaktan olan kadınlar çoğunlukla kendi özgürlük mücadelelerinin bir parçası olarak görememektedir. Onların politikleşmelerinde referans noktası çoğunlukla Ortadoğu'daki Kürdistan değil de, Avrupa'daki Kürdistan veya yaşadıkları Avrupa ülkesidir. Bu da demek oluyor ki, Ayata'nın (2011: 225) dediği gibi, Avro-Kürdistan sınırı olmayan basit bir ulus-devlet taklidi olmayıp, Kürtlere Avrupa'da bir yurt ve kimlik yaratan ve bunu yaşama geçiren bir alan sunmaktadır. Ancak bu alan belli çatışmaları ve imkânsızlıkla-

rı da içinde barındırmaktadır. O yüzden Avrupa'daki Kürt siyasetinin kendine özgü yapısı, politikleşme süreçlerinde de birebir rol oynamaktadır. Fransa'nın 'apolitik' olabilen ortamı, Avrupa'daki Kürt siyasi hareketiyle yaşanan çatışmalar ve mücadele anlayışlarındaki farklılıklar sıklıkla politikadan uzaklaşmaya neden olmaktadır.

Bu bağlamda bakıldığında, göçmen ve sürgün olmanın getirdiği zorluklar ve çatışmalar siyasi olmaktan bağımsız düşünülememekle birlikte, sürgün olarak Avrupa'ya gelen kadınların politikaya yabancılaşma süreçleri ikinci kuşak göçmenlerin yaşadığı apolitikleşme sürecinden haylice farklıdır. Bunun en temel nedenlerinden biri, Kürdistan ve Türkiye'de politik özne olmanın Avrupa'da farklı karşılıklarının olmasıdır. Politik olmanın da bir normu olduğunu düşünürsek, bu norm Avrupa'da farklı tanımlanmaktadır. Avrupa'da siyaset yapabilmenin ve siyasi özne olabilmenin gereği olan kültürel sermayeye sahip olamayınca o siyasi alandan dışlanmak daha kolay hale gelmektedir. Bu yüzden, uzun süre Avrupa'da çalışma yürütmüş olanlar, göçmen ve siyasi olmanın çıkmazlarını belki de en fazla hissedenlerdir.

Gündelik hayatta ve toplum içinde, Kürdistan'da siyasi olmanın sağladığı bir tanınma ve değer söz konusudur. Görüşme yaptığım birçok kadın Kürdistan'da değer atfedilen politik yaşamın Avrupa'daki ilişkilerde karşılığını bulmadığını, aksine bazen 'acıma' ile karşılandıklarını ya da politik olmanın beraberinde 'kriminalizasyon' getirdiğini anlatmıştır. Kadınların sahip oldukları, ülkede edindikleri politik kimliklerin Avrupalılar ile siyaset ve gündelik hayat bağlamlarında kurdukları ilişkilerde karşılığı olmayabilmekte; bu yüzden, kadınlar yalnızca apolitikleşme değil aynı zamanda 'değersizleşme' hissi de yaşayabilmektedir. Burada bir parantez açarsam, kuşkusuz ki edinilen politik deneyim ve duruş Avrupa'da yaşayan Kürtler arasında belli oranda bir statü sağlamakta; özellikle siyasi olarak uluslararası düzlemde daha fazla tanınan politik kadınlar diplomatik düzlemde de söz sahibi olmaktadır. Ancak politik ve diplomatik tanınırlığı daha sınırlı olan kimi kadınlar için, bu politik öznelliği ve deneyimi Avrupa'da bir değere dönüştürmek çok daha zordur.

Zelal, Almanca bilmemesinden dolayı gündelik hayatta pek çok zorlukla karşılaştığını, yine tam da bundan dolayı Kürt ve Avrupa siyasetleri içinde kendine yer bulamadığını ve "ülkede edindiği politik deneyimin" orada bir değeri olmadığını söylemektedir. Geçmiş ve bugün arasında sıkışıp kalan Zelal'ın politik öznelliği derin bir krizle de karşı karşıyadır (bkz. Özsoy, 2010: 92); bu krizi atlamak için ciddi bir mücadele verdiğini söyleyen Zelal, dili iyi konuşmanın, iyi politika yapmak anlamına da gelmediğini ekliyor. Dil bilmemesi onun geçmiş deneyimini bugün Avrupa'da politik yaşama aktaramamasına neden olurken, dil bilenlerin politik deneyimleri olmadığı için de onları po-

litik açıdan yetersiz bulmaktadır. Böylece, Avrupa'da Kürt kadınları için politik özne olmanın kendisi sadece erkeklere ve devletlere karşı verilen mücadeleyi kapsamamakta, aynı zamanda 'yalnız' ve 'değersiz' hissetme ve apolitikleşme tehdidi gibi sorunlarla da mücadeleyi beraberinde getirmektedir.

Türkiye ve Kürdistan'da politik özne olma ile Avrupa'da politik özne olma arasındaki temel farklardan biri de, Avrupa'da politikadan uzaklaşmanın kadınlar için varoluşsal bir soruna dönüşmesidir. Fransa'da yaşayan Rojda, politikleşme, sosyalleşme ve göçmen/sürgün olarak var olma arasındaki bağı şöyle açıklıyor:

> Diasporadaki Kürtlerin kendi komşularını, dostlarını kollamaları lazım, sorun yaşayan kadınlar varsa gidip onlarla görüşmemiz lazım... Yani hiçbir kadın sanırım bilinçli olarak şeyin dışında politize olmuş atmosferin dışında kalmak çabasına girmez. Tam aksine. Çünkü dışında kaldığında eve kapanır, yalnızdır. [Dışında] kaldığında çok zayıftır, çok savunmasızdır...

Rojda ve konuştuğum birçok kadın, politik özne olmayan kadınların topluluktan koparak yalnızlaşmaya başladıklarını ve çok sayıda depresyon ve intihar vakası olduğunu ifade etmiş; konuşmamızın devamında, Türkiye ve Kürdistan'da, politik özne olmayan kadınların aile ve komşuluk gibi başka tür toplumsal ilişki ağları içinde olduklarını ve bu yüzden politikleşmenin varoluşsal bir ihtiyaç haline gelmediğini eklemiştir. Kadınların eve kapanması, onların kendi kültürel dünyalarını politik bir alana dönüştüremedikleri anlamına gelmektedir. Burada çok basit bir ayrım söz konusudur: kamusal alan görünür ve politik olanın alanı olarak tanımlanırken, ev içi alan politikanın dışında kalır. Ev içinde 'kalan' kadınlar politik özne olarak dönüştürülemez hale gelir. Aksine, Ceylan adlı bir görüşmeci, ev ev gezerek kadınları örgütlemek için yapılan ev toplantılarının 1990'larda çok yaygın olduğunu ifade etmiş, ancak bu pratiğin 2000'lerde tamamen kaybolduğunun altını çizmiştir. Buradan hareketle, derneklere gitmek ve kadın faaliyetlerine katılmak gibi belli şekillerde yapılan siyasi aktiviteleri politik kılarken, ev içi alan politik alanın dışında kalmaktadır.

Fransa'da tanıştığım Nermin, "Avrupa'da bizim topluma bağlı kalmak da, devrimci kalmak da daha zor..." şeklinde konuşmuştur. Nermin'e benzer şekilde, Zehra da Avrupa'dakilerin devrimci ruha sahip olmamalarından ve devrimi kavrayamadıklarından şikayet etmiştir. Peki, hem devrimci hem de Kürt olmanın zor olduğu bu ortamda, kadınlar nasıl bir mücadele veriyor? Yukarıda anlattığım gibi, Avrupa'da sosyalleşme, sosyalizasyon ve politik özne olmak arasında sıkı bir ilişki vardır. Bununla ilgili olarak, bir görüşmemiz sırasında Kürt çalışmalarının önde gelen araştırmacılarından Hamit Bozarslan,

Avrupa'da yaşayan Kürtlerin göç sürecinden sonra ya bireysel ve toplumsal bir yeniden yapılanma durumuyla ya da yeni bir sosyalizasyon süreciyle karşılaştıklarını söylemiş, ayrıca şu sorunun önemli olduğunun da altını çizmişti: 10 yıllık bir militanlık geçmişleri varken kendilerini diasporada bulan bu kadınlar, ikinci ve üçüncü sosyalizasyon süreçlerini Avrupa'da nasıl yaşıyorlar? Mülteci ya da göçmen olmak ve bunların beraberinde gelen sorunlar kadınların *devrimci potansiyelini* azaltabilmektedir, çünkü kadınlar artık ülkedeki gibi militan ya da politik özne olamadıklarının farkındalar ve bir yeniden yapılanma ve sosyalleşme sürecine girmiş durumdalar. Görüştüğüm kadınların çoğunluğu 'burjuvalaşmadan' ve 'Avrupa kültürüne asimile' olmaktan şikayetçiydi, ancak bu bir tesadüf değildi. Çünkü Avrupa kapitalist kültürünün baskın olması onların hayatlarını ve politik özne olma normlarını da değiştirmişti. Kendilerini yeni ortama adapte etmeye çalışırken, yeni ortamla birlikte Avrupa'nın toplumsal, kültürel siyasal normlarına da girmeye çalışıyorlardı. 'Burjuvalaşma' ve 'asimilasyon' da bu sosyalleşme ve adaptasyon kanallarından biriydi. Bununla beraber, hem Kürt hem de politik kimliklerini koruma mücadelesine girmişlerdi. Türkiye'den ya da Kürdistan'dan getirdikleri politik kimliği korumak çok zorlu bir süreç haline gelmişti. Bu süreçte, kadınlar zaman zaman politikanın çeperlerinde kalsalar dahi, politik olma hali göçmen ya da mülteci olarak hayatta kalmanın ve sosyalizasyonun önemli bir parçası olarak devam ediyordu.

Politikadan kopuşları bireysel sorgulamalardan ve krizlerden bağımsız düşünemeyiz. Örnek olarak, Fransa'da görüşme yaptığım Meral, genç yaşta politikayla ilişkisine dair kendisini kişisel bir sorgulama içinde bulduğunu ifade edip, 16 yaşında örgüte katıldığını ve bütün ailesinin zaten siyasi ilişkiler içinde olduğunu ve 21 yaşına kadar politik faaliyetlerin içinde kaldığını anlattı. Yaşadığı en büyük sorunun ise, *doğal*ından örgütlü olması olduğunu söyledi. Bunun ne anlama geldiğini sorduğumda ise, ailesinin siyasi olmasından dolayı, etrafındaki Kürtleri sorgulamadan, doğrudan onlara karşı bir güven duygusu beslediğini ve politikayla kurduğu ilişkinin bu güvene dayandığını şöyle anlattı:

> Sabit bir evim de yoktu. Ailemden uzaktaydım. Okula gitmiyordum. 10. sınıfı bitirdim ve 16 yaşıma geçtim. Günün 24 saati partide oluyordum. Daha çok sorumlu oluyorsun. Profesyonelleşme durumu oluyor. 16 yaşında toysun. Haksızlıklara gelemiyorsun. Çalıştım... Zaman geçtikçe de bilinçlendim. Yaşla olgunluk da geliyor. Ben her zaman neredeyim ve nereye gitmek istiyorum onu düşündüm, örgüt içinde de bunu yaptım. 5 sene içinde bir insan ne olabilir? 5 sene içinde üniversite bitirebilirsin. İş sahibi olabilirsin...

Bütün bu sorgulamaların sonucunda Meral 21 yaşında partiden ayrıldı ve üniversiteye başladı. Ama bu kopuşun kendisini başka bir noktaya getirdiğini, çünkü genç yaşta kendine ve politikaya dair sorgulamalar yapmadan politik özne olmaya çalışan kendisinin 'gerçek bir politik' özne olamadığını belirtiyor. Üniversiteyi bitirdikten sonra ise, kendisini bulduğunu ve PKK'yi de daha iyi anladığını söyleyip, şunu ekliyor: "PKK bir partidir evet, ama partinin partilik durumu yoktur. İnsanları yaşayabilecek duruma getiriyor. Parti lafı dar kalıyor yani!!!" Bu kopuşun kendisini değiştirdiğini ve belki örgütün istediği bir Meral olamadığını ama örgütün dışında Meral'in Meral olarak var olabildiğini aktarıyor.

Onunla görüştüğüm sırada Meral aktif olarak kadın meclisinde çalışıyordu; Meral'in genç yaşta politikadan kopuşu ve ara verişi onun sonradan politikayla ailesinden bağımsız olarak başka tür bir ilişki kurmasına neden olmuştur. Kendi pozisyonundan PKK'yi de tekrar kurmuş ve anlamlandırmıştır. Zamanında üniversiteye gitmemesine neden olan profesyonel devrimcilik pozisyonunu da reddederek, hem kendi öznelliğini hem de politika ile ilişkisini yeniden kurmuştur. Meral'in hikâyesinde olduğu gibi, kadınlar kendi yaşamlarında farklı kriz anlarıyla karşılaşmaktadır ve bu anlar kopuşlarla sonuçlanabildiği gibi, bir yeniden yapılanma, sosyalizasyon ve arayış sonucunda yukarıdaki örneklerde görüldüğü gibi değişen öznel pozisyonlar da ortaya çıkarabilmektedir. Kısacası, Kürt Hareketi ve özelinde Kürt Kadın Hareketi bir takım politik öznellikler yaratmakla birlikte, hareketin içinde ve dışında kalan kadınlar hareketi de kendi pozisyonlarından tekrar tekrar üretmektedir. Tam da bu nedenle, politik öznellikleri bu ilişkisellik ve dinamizm içinde üretildiğinden belli bir öznellik formundan ve tanımından bahsetmek çok zordur. Ancak, Avrupa, Kürt Hareketi'nin siyasal ve toplumsal tahayyülünde *taşralaşsa* dahi, Kürt kadınlarının yaşamlarında düşünsel ve varoluşsal olarak hala daha çok etkili bir konumdadır.

Sonuç Yerine

Bu makalede ulus-ötesi kavramını kullanırken, farklı uluslardan insanların bir araya geldiği, anlaşma içinde olduğu ve dayanıştığı kurumsal bir düzlemden bahsetmiyorum. Kürt Hareketi'nin ulus-ötesi eylemlilik ve tahayyülü, ulus-ötesi yapısını ulus-devletlerin sınırlarını aşmasından alır. Kürt Hareketi kendisini sınıra karşı kuran ve politikasını da o şekilde tahayyül eden bir hareket olmayı amaçlar. Bu bağlamda, Kürt Hareketi'nin kendisini ulus-ötesi alanda kurmasını sağlayan, Kürt politikası açısından en önemli mekânlardan biri olan Avrupa'ya odaklandım. Avrupa, Kürdistan'ın coğrafi tahayyülünün organik bir parçası olmamasına rağmen, hem Kürt hareketini Kürdistan ve

Türkiye dışında var eden hem de Kürtlerin çok fazla yaşamasından dolayı onların toplumsal ve politik yaşamsallıklarını sağlayan bir mekândır. Buradan hareketle, Kürt Hareketi'nin ulus-ötesi tahayyülünün Avrupa'da kadınların politik özneliklerine olan etkisini, Avrupa'nın politikleşme açısından kadınlara sunduğu olanaklar ve imkânsızlıklar açısından tartıştım.

Ulus-ötesi düzlemde kadınların daha kolay politik aktörler olarak kendilerini var ettiklerini iddia eden literatürün tersine, ulus-devletlerin ötesine giden ağlar her zaman dayanışma ve uzlaşmayı değil çatışmaları ve kopuşları da içinde barındırır. Çünkü ulus-devletlerin kurallarına ve egemenliğine maruz kalan düzlemin egemenliği de bir yandan devam etmektedir. Şöyle ki, ulus-devletin gücü kesinlikle azalmış değildir; suçlar ve yasaklara hâlen ulus-devlet yapıları karar vermektedir. Bunun en somut örneği, makale içinde anlattığım gibi, Avrupa ülkeleri ve Türk devleti anlaşmaya vardıkları takdirde, Türk devletinin Avrupa'da kendi egemenlik sınırları içindeymişçesine Kürtlere karşı kriminalizasyon politikalarını uygulamaya devam etmesidir. Devletler de kendi egemenlik sınırlarını ulus-ötesi ağlar ve iktidar uzlaşmaları üzerinden kurmaya ve korumaya çalışır. Tam da bu nedenle, kadınların politik öznellikleri bu ilişkilerden bağımsız şekillenemez. Böylelikle, burada söz konusu olan sadece Kürt Hareketi'nin ve tahayyülünün ulus-ötesi yapısı değildir. Şiddetin ve savaşın kendisi de ulus-ötesi bir mecrada gerçekleşirken, devletler de bu ulus-ötesi ağlar üzerinden kendi egemenliklerini tekrar tekrar kurmaktadır.

1990'lar ve 2000'lerde yaşanan değişimlere kısaca geri dönersem, 1990'larda Avrupa, Türkiye'nin tersine insan haklarının tartışılabileceği alternatif bir politik alan oluşturuyordu. Türkiye ve Kürdistan'da insan hakları ihlallerinin yoğun olarak yaşandığı bu dönemde, Kürtler Avrupa üzerinden Kürdistan ve Türkiye'de değişim yaratmaya çalışıyorlardı. O yıllarda Kürtlerin Türkiye'de politik alandaki çalışmaları çok sınırlıydı ve bu sebeple de kadınların siyasete katılımları çok azdı. Kürt Hareketi'nin "cephe gerisi" olarak görülen Avrupa, esasında hiçbir zaman hareket içinde merkezi bir rol oynamamıştı. Ancak özellikle 2000'li yıllarda Türkiye ve Kürdistan yerellerinde politika yapabilmenin yolunun açılmasıyla ve yaşanan görece 'demokratikleşme' ortamıyla, Avrupa özellikle Kürt kadınları açısından alternatif bir politik alan olmaktan çıkmıştır. Daha önceleri Avrupa 'kaçılacak' ya da 'diplomatik' ilişkiler kurulabilecek bir yer olarak görülürken, son yıllarda kadınlar tarafından açık bir şekilde Kürtlere karşı uygulanan kriminalizasyon ve şiddetin 'suç ortağı' olarak görülmeye başlanmıştır.

2000'lerde, Kürt Hareketi'nin siyasal, toplumsal ve kültürel tahayyülü değişime uğramış ve ulus-ötesi yapısının merkezi yerellere doğru kaymıştır. Bununla beraber, Kürt Kadın Hareketi'nin de örgütlenmesiyle, kadınların

meclislere, belediyelere, kadın örgütlerine, kurdukları dernek ve akademilere katılımları ve hatta eş başkanlık sistemiyle Türkiye ve Kürdistan'da pek çok farklı alanda politik temsiliyetleri ve katılımı ciddi oranda artmıştır. Türkiye ve Kürdistan'daki Kürt Kadın Hareketi'nin politik temsiliyetinin aksine, Avrupa'daki Kürt kadınlarının politikayla ilişkileri nispeten sınırlı kalmış ve politik öznellikleri değişime uğramıştır. Bunun nedenlerinden biri, Avrupa uluslararası kamuoyu oluşturma ve diplomasi ilişkileri yürütme açısından potansiyelini korusa dahi, Türkiye ve Kürdistan merkezli politika alanlarının açılmasıyla, Kürt Hareketi'nin alternatif bir siyasi mecra olarak Avrupa'ya ihtiyacının azalmasıdır (bkz. Başer, 2013: 51). Bu bağlamda, Avrupa'da büyüyen ve politikleşen kadınlarla sonradan göç ya da sürgün ile Avrupa'ya gelen kadınların deneyimlediği iki tane gerilim söz konusudur. Birincisi, Avrupa'nın kadınlara sunduğu politik ve gündelik hayat ile Kürt Hareketi'nin tahayyül ettiği alternatif bir yerel demokrasi ve özgürlük anlayışı arasındaki çatışmadır. Avrupa siyaset kültürünün sunduğu özgürlük algısı ve Kürt Hareketi'nin sunduğu politik hayat arasında bir gerilim söz konusudur.

İkincisiyse, Avrupa, Kürt Hareketi'nin siyasal ve toplumsal tahayyülünde *taşralaşsa* dahi, Kürt kadınlarının yaşamlarını etkilemeye devam etmektedir. Dil bilmeme, Avrupa'daki yaşama ve kültüre yabancı olma gibi göçmen ve mülteci olmanın getirdiği sorunlardan ötürü, uzun süre Türkiye ve Kürdistan'da kalmış ve siyasi çalışmalarda bulunmuş kadınlar Avrupa'nın siyaset kültürüne 'yabancı' kaldıklarını dile getirmektedir. Hatta yaşadıkları ülkelerin dillerine hâkim olsalar dahi, ulus-ötesi siyasi ve toplumsal tahayyülde Kürdistan yerelleri merkez olduğu için, Avrupa siyaseti gündemlerinde değildir. Avrupa'da yaşadıkları yerlerin yerellerini dönüştürmeye yönelik pek bir çalışma içine girmediklerini de gözlemledim. Bunun temel nedeni ise, bu kadınların yaşadıkları mekânların yerellerini kendi yerelleri olarak kabul etmemeleridir. Kürdistan'da geldikleri yerin yereli, kendi yerelleri olarak kalmaya devam etmektedir. Bu nedenle de, Avrupa daha geniş bir Kürdistan tahayyülünün parçası olsa da, politik öznellerini oluşturmaya ve korumaya çalışan kadınlar açısından bir 'bekleme odası' niteliğindedir. Kadınların kurmaya çalıştığı politik öznellik ve politika Kürdistan'ın gelecek tahayyülü üzerinden kurulmaya devam etmektedir. Bu yüzden, yaşanılan yer ve yerellik algısı arasında da gerilimli bir ilişki vardır. Ulus-ötesi ilişkilerin kendisi kadınlara yerlerini kolaylıkla değiştirebilme imkânı sunmakla birlikte, kadınlar yaşadıkları yerleri değiştirirken yerellerini değiştirmiş olmazlar.

Bunun yanı sıra, Avrupa siyaset kültürüne adapte olamadıkları ve aynı zamanda da bu kültüre eleştirel baktıkları için, Avrupa'da yürütülen çalışmalar kimlik ve kültür siyaseti odaklı kalmakta ve Kürt Kadın Hareketi'nin tasavvur ettiği siyasal, toplumsal ve kültürel değişime doğru evrilememekte-

dir. Hatta görüştüğüm kadınlardan biri Kürdistan'ın yerellerinde uygulanan halkın siyasi katılımını sağlamaya yönelik olan meclis modelinin Avrupa'da uygulanmaya çalışıldığını; ama bu modelin 'ithal' kaldığını ve egemen siyaset kültürüyle arasında bir 'kan uyuşmazlığı' olduğunu ifade etmiştir. Sonuçta iki seçenek kalmaktadır: Yerel demokrasiye dayanan siyasi tahayyül yerine kimlik ve kültür taleplerine dayanan bir siyaset yapmak ya da sadece Kürdistan odaklı eylemliliklerine devam etmek. Bu iki seçeneğin dışında, iki tür siyasete de yabancılaşıp, politikadan uzaklaşan kadınlar da söz konusudur. Egemen siyaset kültürü ve Kürt Hareketi'yle kurulan ilişkiler kırılganlaşmakla birlikte, bu durum bazı kadınların politikadan kopmalarına, 'apolitikleşme tehdidi' ile karşı karşıya kalmalarına ve alternatif öznellik hallerinin ortaya çıkmasına neden olmaktadır.

Teorik olarak bakıldığında ise, ulus-ötesi ve yerel hareketlerin arasındaki ilişkilere odaklanan çalışmalardan temel olarak şunu çıkarabiliriz. Ya ulus-ötesi hareketler yerel hareketleri kendi içlerinde eritir ya da ulus-ötesi hareketler yerel politik talepleri ve hareketleri güçlendirir. Feminist ulus-ötesi ağlara odaklanan çalışmalarda ise, bu sınırları ve ulusları aşan dayanışmaların genelde kadınları özgürleştirici ve birleştirici bir etkisi olduğu iddia edilmektedir. Ancak, Kürt Hareketi'nin Avrupa ile kurduğu ilişkiler üzerinden baktığımda ise, yerel ve ulus-ötesi hareketler arasında kurulan ilişkilerin çok daha karmaşık olduğunu, göç ve mülteci kimliklerinin bu ilişkiler ağını sorunlu hale getirdiğini söyleyebilirim. Avrupa'da kimliklerini, kültürlerini ve politik öznelliklerini korumaya ve yeniden inşa etmeye çalışan Kürt kadınları için, Kürdistan merkezli ulus-ötesi bir hareket içinde var olma mücadelesi hem Avrupa'da yaşamayı hem de hareket içinde var olmayı zorlaştırmaktadır. "Kalplerinin ve akıllarının Kürdistan'da olduğunu" söyleyen kadınlar için Avrupa, siyasi tahayyüllerinin bir parçası olmaktan çıkmıştır. Araştırmamı yaptığım sırada ise, Avrupa yoğun olarak Rojava'nın nasıl bir kadın devrimi gerçekleştirdiğini tartışıyordu. Tam bu gündemin ortasında bir görüşmecimin bana yönelttiği bir soruyla bitirmek istiyorum makalemi: "Avrupa, Kürt kadın devrimine geç mi kaldı acaba?"

KAYNAKÇA

Akkaya, A. H.ve Jongerden, J. (2013), 'Conferedalism and Autonomy in Turkey: The Kurdistan Workers' Party and the Reinvention of Democracy', Güneş, C. ve Zeydanlıoğlu, W. (der), *The Kurdish Question in Turkey: New Perspectives on Violence, Representation and Reconciliation*, London: Routledge, 186-204.

Alinia, M. (2007), *Diaspora Mekânları: Kürt Kimlikleri, Öteki Olma Deneyimleri ve Aidiyet Politikaları*, İstanbul: Avesta.

Alvarez, S. (2000), 'Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America', *Meridians: Feminism, Race, Transnationalism*, 1, 29-67.

Aretxaga, B. (2003), 'Maddening States', *Annual Review of Anthropology*, 32, 393-410.

Ayata, B. (2011), *The Politics of Displacement: A Transnational Analysis of the Forced Migration Of Kurds in Turkey And Europe*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Baltimore: The Johns Hopkins University, Political Science Department.

Basch, L. G., Glick Schiller, N. ve Blanc, C. S. (1994), *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-states*, New York: Routledge.

Başer, B. (2013), *Diasporada Türk-Kürt Sorunu: Almanya ve İsveç'te İkinci Kuşak Göçmenler*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Bowen, JR. (2000), 'Should We Have a Universal Concept of 'Indigenous Peoples' Rights'?', *Anthropology Today*, 16 (4), 12-16.

Brubaker, R. (2009), 'Ethnicity, Race, and Nationalism', *Annual Review of Sociology*, 35, 21–42.

Bruinessen, M. V. (1998), 'Shifting National and Ethnic Identities: The Kurds in Turkey and the European Diaspora', *The Journal of Muslim Minority Affairs*, 18 (1), 39-52.

Butler, J. ve Spivak, G. (2007), *Who Sings the Nation-State? Language, Politics, Belonging*, Seagull Books.

Casier, M. (2011), 'Beyond Kurdistan? The Mesopotamia Social Forum and the Appropriation and Re-imagination of Mesopotamia by the Kurdish Movement', *Journal of Balkan and Near Eastern Studies*, 13 (4), 417-432.

Chakrabarty, D. (2000), *Avrupa'yı Taşralaştırmak: PostKolonyal Düşünce ve Tarihsel Farklılık*, İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.

Çiçek, C. (2011), 'Demokratik Özerklik Üzerine', *Birikim*, 261, 45-53.

Daniel, E. V. (1996), *Charred Lullabies. Chapters in an Anthropography of Violence*, Princeton, NJ: Princeton Univ. Press.

Demir, I. (2015), 'Battlespace Diaspora: How the Kurds of Turkey Revive, Construct and Translate the Kurdish Struggle in London', Anastasia Chrsitou ve Elizabeth Mavroudi (der.), *Dismantling Diasporas: Rethinking the Geographies of Diasporic Identity, Connection and Development* içinde, England: Ashgate, 71-84.

Doğan, Z. ve Güzel, Ş. (2015), 'Feleknas Uca: Meclis'tekilere Kürtçeyi Öğreteceğiz (...)', Feleknas Uca ile söyleşi, *Jinha*, 5 Mayıs 2015.

Faist, T. (2000), 'Transnationalization in International Migration: Implications for the Study of Citizenship and Culture', *Ethnic and Racial Studies*, 23 (2), 189-222.

Ferree, M. M. ve Mueller, C. M. (2004), 'Feminism and the Women's Movement: A Global Perspective', D. A. Snow, S. A. Soule ve H. Kriesi (der.), *The Blackwell Companion to Social Movements* içinde, Oxford, UK: Blackwell Publishing, 576-608.

Grojean, O. (2013), 'Örgütü Geri Getirmek: Avrupa'da Kürt Taraftarı Protestolar', Marlies Casier ve Joost Jongerden (der.), *Türkiye'de Milliyetçilik ve Politika. Politik İslam, Kemalizm ve Kürt Sorunu* içinde, İstanbul: Vate Yayınları, 293-315.

Grosfoguel, R. (2003), *Colonial Subjects: Puerto Ricans in a Global Perspective*, California: Univ of California Pr.

Kaplan, G. (1997), 'Comparative Europe: Feminism and Nationalism: The European Case', L. A. West (der.), *Feminist Nationalism* içinde, New York: Routledge, 3-41.

Khayati, K.(2010), *Mağdur Diasporadan Sınır-ötesi Vatandaşlığa mı? Fransa ve İsveç'teki Kürtlerde Diasporanın Oluşumu ve Ulus–Ötesi İlişkileri*, İstanbul: Avesta.

Kyle, D., ve Siracusa, C. A. (2005), 'Seeing the State Like a Migrant: Why So Many Non-Criminals Break Immigration Laws', William van Schendel ve Itty Abraham (der.), *Illicit Flows and Criminal Things: States, Borders, and the Other Side of Globalisation* içinde, Bloomington: Indiana University Press, 153-176.

Levitt, P. (2001), *The Transnational Villagers*, Berkeley: University of California Press.

Levitt, P. ve Jaworsky, N. B. (2007), 'Transnational Migration Studies: Past Developments and Future Trends', *Annual Review of Sociology*, 33, 129-56.

Massey, D. (2004), 'Geographies of responsibility', *Geografiska Annaler*, 86(1), 5-18.

Matory, J. L. (2005), 'Black Atlantic Religion:Tradition, Transnationalism and Matriarchy in the Afro-Brazilian Candomble', Princeton ve Oxford: Princeton University Press.

Moghadam, V. (2000), 'Transnational Feminist Networks: Collective Action in an Era of Globalization', *International Sociology*, 15, 57-85.

Østergaard-Nielsen, E. K.ö (2003),'Somali and Kurdish Refugees in London: New Identities in the Diaspora', *Journal of Refugee Studies*, 16, 223-224.

Özsoy, H, (2013), 'Introduction: the Kurds' Ordeal with Turkey in a Transforming Middle East', *Dialect Anthropology*, 37, 103-111.

_____, (2010), *Between Gift and Taboo: Death and the Negotiation of National Identity and Sovereignty in the Kurdish Conflict in Turkey*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Austin: the University of Texas, the Faculty of Graduate School.

Riles, A. (2001), *The Network Inside Out*, Michigan: The University of Michigan Press.

Trouillot, M-R. (1990), *Haiti: State Against Nation*, New York: Mon. Rev. Press.

Tsing A. (2007), 'Indigenous voice', M. de la Cadena ve O. Starn (der.), *Indigenous Experience Today* içinde, New York: Berg, 33-67.

Mignolo, W. (2000), *Local Histories Global Designs: Coloniality, Subaltern Knowledges, and Border Thinking*, Chichester, Princeton N.J.: Princeton University Press.

Wahkbeck, Ö. (1998), 'Transnationalism and Diasporas: The Kurdish

Example', International Sociological Association XIV Dünya Sosyoloji Kongresi'nde sunulmuş tebliğ, Montreal, 26 Temmuz – 1 Ağustos.

Wietsma, A. (Yönetmen), (2007), *Sozdar-Sözünden Dönmeyen Kimse* [Belgesel], Hollanda.

Wimmer, A. ve Glick Schiller, N. (2002), 'Methodological Nationalism and the Study of Migration', *European Journal of Sociology,* 43, 217–240.

Kentin Tereddüdü, Kürt'ün Cazibesi: Sınıf Konusunda Susanlar, Kimlik Hakkında Konuşabilir mi?

POLAT S. ALPMAN

DOKTOR
YALOVA
ÜNİVERSİTESİ
POLATALPMAN@
GMAİL.COM

ÖZET

Bu çalışma İstanbul'da emek piyasasına 2000 sonrasında dâhil olan Kürtlerin kent, kimlik ve sınıf parametreleri üzerinden Kürtlükle kurdukları ilişkiyi açıklamayı amaçlayan bir saha araştırmasının ürünüdür. Kürt toplumunun Türkiye'deki tarihsel ve toplumsal deneyiminin çeşitli uğrakları olduğundan söz edilebilir. Bu uğraklardan biri zorunlu göç politikalarıydı. Bu politikaların görece sona ermesine rağmen Kürtlerin metropollere yönelik emek göçü devam etti. Emek göçü olarak gerçekleşen bu süreç Kürt kimliğinin yeniden inşa edilmesine neden olmaktadır. Bu yeniden inşaya neden olan süreçler ise bir yandan emek ilişkileri diğer yandan sosyal ilişkiler içerisinde gerçekleşen tahakküm ilişkileri ile belirlenmektedir. Kimliği egemen piyasa ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları karşısında sürekli-yeniden inşa edilmesine neden olan ilişkiler ise kentle ve kentsel ilişkilerle mümkündür.

ANAHTAR KELİMELER: ENFORMELLEŞME, KENT, KÜRTLÜK, MEKÂN, PREKARİZASYON.

Dr. Polat S. Alpman Eğitim Bilimleri ve Sosyoloji alanlarında Yüksek Lisans eğitimini tamamladıktan sonra 2015 yılında Sosyoloji alanında Doktor derecesi aldı. Akademik çalışmalarına Yalova Üniversitesi'nde devam eden Alpman'ın başlıca ilgi konuları devlet, sınıf ve kimlik olarak ifade edilebilir

Giriş

Sosyal, siyasal, ekonomik ve kültürel başta olmak üzere birçok farklı bağlamda değerlendirilen kimlik konusu, Türkiye kamuoyunun gündemini uzun zamandır işgal eden meselelerden biridir. Bu konunun bölgesel gelişmelerle bir arada değerlendirildiğinde, yakın gelecekte de Türkiye'nin başlıca konularından biri olarak gündemdeki yerini korumaya devam edeceği öne sürülebilir.

Kimlik boşlukta dile gelmez ve kendiliğinden var olmaz. Kimliğin dile gelmesinde ve kendini görünür kılmasında rol oynayan birçok faktör vardır ve bunların her biri diğerleriyle örgütlenerek kimliği, hem kimliğin taşıyıcısı hem de kimliğin ötekisi için, bir 'gösteren' haline getirir. Sosyal bilimler için kimlik meselesi yukarıdan aşağıya, sağdan sola yazılan ve yazıldıkça gerçekliğini ve kimi zaman varlığını yitiren bir meseleye dönüşmektedir. Bunun nedenlerinden biri kimliğin, hiçbir zaman sadece kimlik olmamasıyla ilişkilidir. Bir başka ifadeyle, bir kimlik dile getirildiği andan itibaren sadece kimlik olarak kalamaz, çünkü bir kimliğin dile getirilmesine neden olan süreç çoğu zaman o kimliğin arkasına gizlenen talepkârlığı taşır.

Kimlik kavramı başta antropoloji, sosyoloji, siyaset bilimi olmak üzere sosyal bilimler için analitik değeri yüksek, işlevsel ve kullanışlı bir kavram olarak kabul edilebilir. Kavramın içerdiği farklı ve çoklu anlamlar ile diğer sosyal olgularla kesişim düzeyinin yoğunluğu kavramı analitik açıdan güçlendirmektedir (Sökefeld, 2001: 527-544). Bu nedenle bazı sosyal bilimciler sosyal olgularının çeşitliliğini ve değişkenliğini açıklayabilmek için kimliği sabit/mutlak bir kavram olarak değerlendirmeyi tercih etmiş ve onu kendi başına bir özgüllüğe ve açıklama gücüne sahip bir fenomen olarak değerlendirmiştir. Örneğin Hall'a göre (1997: 21-23; 2003: 1-16) günümüzde yaşanmakta olan değişim ve dönüşümlere rağmen kimlikler bir referans noktası olarak sabittir. Öyle ki kimlikler geçmişte olduğu gibi günümüzde ve gelecekte de sabit bir referans noktası olmaya devam edecektir. Bu nedenle sosyal bilimlerin kimliği göz ardı ederek toplumsal ve kültürel analiz ve eleştiri yapması mümkün değildir.

Kavramın sosyal bilimlerde işgal ettiği yeri eleştiren Brubaker ve Cooper ise (2000) sosyal ve siyasal bilimler açısından kimlik kavramının birçok anlamda kullanıldığını, bu nedenle açıklayıcılık gücünün bulunmadığını, dolayısıyla çoğu zaman bir şey ifade etmediğini öne sürerler. Çok farklı biçimlerde tanımlanması nedeniyle anlamını yitiren bir kavram olarak kimlik yerine farklı kavramlar geliştirilmesi gerektiğini öne süren yazarlar, toplumsal analizin "kimliğin ötesine" geçerek gerçekleştirilmesini teklif ederler.[1] Rouse

1 Bu tartışma bağlamında Brubaker ve Cooper (2000: 15-17) *kimlik* (*identity*) kavramı yerine *kimliklenme* (*identification*) kavramını önerirler. Yazarlara göre kimlik kavramının belirsizliğine ve gündelik yaşamda anlamlı bir karşılığının bulunmamasına rağmen, kimliklenme kavramı gündelik yaşamın esaslarından biridir. Çünkü kimlik, sabit ve mutlak değildir, ancak

(1995) ve Handler (1996) ise kimlik kavramının, kültür eksenli ve kültürlerarası çalışmalar için uygun bir kavram olmadığını, açıklama düzeyinin belirsiz olduğunu ifade ederek, kültür eksenli çalışmaların kimlik kavramı dışında gerçekleştirilmesi gerektiğini öne sürerler.

Buna rağmen kimlik konusu sosyal bilim literatüründe geniş bir yer kaplamaktadır. Sen (2007: 18-39) sosyal bilimler içerisinde kimliğe ilişkin yaklaşımları kabaca iki eğilime ayırarak, bunlardan ilkinin "kimliği görmezden gelmek" diğerinin ise değişen sosyal bağlamlar içerisinde kimliğe "çoklu aidiyetler vermek" olarak değerlendirir. Ancak günümüzde kimlik konusuna değinmeden göç ve etnisite gibi konuları tartışmak gerçekçi bir açıklama yapmayı zorlaştırır. Buna rağmen kimlik kavramı tanımlanması zor bir kavramdır. Bu zorluğun nedenlerinden biri kavramın tarihsel gelişimi ve kullanımı ile ilişkilidir. Buna ek olarak, günümüzde, özellikle post-modern teorilerle birlikte kültüre öz atfeden "kültürcülük", "çeşitlilik", "farklılık" eksenli yaklaşımların bilimsel bilginin inşasını ilişkin prosedürleri ve sosyal bilimlerin inceleme alanını görecelileştirmesinden, anlamak ve açıklamak için üzerinde çalıştığı sosyal gerçekliği biricikleştiren –dolayısıyla buharlaştıran ve anlaşılmaz kılan– analitik tavrın, kimlik kavramının bağlamını aşındırdığından söz edilebilir (Gleason, 1983: 910-931).

Bu çalışmada kimlik kavramı herhangi bir ikilik üzerinden değil, inşa edilen bir sosyal gerçeklik ve durum olarak değerlendirilmektedir. Bu nedenle kimliğe içkin olduğu vehmedilen tarihsel ve kültürel özün, kimliğin kentsel görünümde herhangi bir açıklayıcı etkisi bulunmamaktadır. Çünkü kimliğin inşasında rol oynayan süreçler sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmaları dolayımıyla gerçekleşmektedir. Belirli sosyal ilişki örüntülerinin, kültürel pratiklerin kentsel mekân içerisinde sınıfsallaşmış bir nitelik kazanması ve tahakküm mekanizmaları yoluyla kimliğin enformelleşmesi gibi süreçleri içeren bu inşa süreci, bireysel kimlik görünümlerini –sınıfsal sömürü ilişkileriyle şekillendirerek oluşan– kolektif kimlikler haline getirir.

Bu çalışmada yer alan görüşmeler 2013-2014 yılları arasında, muhtelif dönemlerde ve 12 kadın, 44 erkek olmak üzere 56 kişiyle, İstanbul'da, Beyoğlu ilçesinde çalışan ya da işsiz ve yine o ilçede ikamet eden Kürtlerle yapıldı. Yarı yapılandırılmış görüşme formlarıyla ve yüz yüze görüşmelerle yapılan araştırma, özellikle 2000 sonrasında, bir başka ifadeyle zorunlu göç politikaları dışında, İstanbul'a göç eden Kürt emek gücü üzerine odaklanmıştır. Böylelikle sınıfsal sömürü ilişkileri ile tahakküm mekanizmaları karşısında ve metropol niteliği gösteren kentsel mekân içerisinde Kürt kimliğinin yeniden inşa edilme sürecini anlamaya ve açıklamaya çalışılmıştır. Failin içerisinde yer

kavram sabit ve mutlak bir içeriğe sahip gibi kullanılmaktadır. Bu nedenle kimlik yerine kimliklenme kavramının kullanılması gerektiğini öne sürerler.

aldığı mekân ve ilişkiler içerisinde kendini ve çevresini nasıl anladığı, açıkladığı ve yorumladığından hareketle çalışma, "sosyal olanın bilgisinin insanların kendi ifade ve anlatılarından derlendiği bir araştırma özelliği" göstermesi (Kümbetoğlu, 2005: 38) bakımından nitel çözümlemeyi esas alan bir araştırmadır. Özellikle madunların, ezilenlerin içerisinde yer aldıkları koşulların bilgisine erişebilmek, sosyal, siyasal ve kültürel konumlanmaların niteliğini açıklayabilmek için tercih edilen yaklaşım, ayrıca sosyal, tarihsel, kültürel, politik ve iktisadi ilişkileri içeren süreçlere ilişkin görünmeyen unsurların ve örtük (*latent*) işlevlerinin nitel yöntemle çözümlenmesinin daha geçerli olacağı öngörülmüştür. Bu nedenle çalışmanın dayandığı metodolojik temel, gündelik yaşamdaki gerçekliğin belli bir kısmının yeniden inşa edilmesiyle oluşturulan bilginin yeniden inşasını, kişinin kendisini algıladığı ve anladığı ufkun dışına çıkarak, çevresini saran sistemle ilişkisini açıklamak olarak tarif edilebilir (Bourdieu, 2013: 65-81; Neuman, 2007: 541-548; Fay, 2005: 157-188).

Bunlara ek olarak, *Grounded Theory*'den[2] alınan ilhamla, kritik olduğu düşünülen her gözlemden sonra seçilen bazı görüşmecilerle tekrar görüşmeler gerçekleştirilmiş, tekrar gözlemler yapılmış ve gerektiği durumlarda yeniden görüşmeler gerçekleştirilmiştir. Böylelikle sosyal gerçekliğin kendini var ettiği bitimsiz alan içerisinde yer alan faillerin, değişen durumlara uyarlanma kapasiteleri ve hem kendilerini hem de içinde yer aldıkları çevreyi statik değil dinamik olarak kurmalarını sağlayan motivasyonları içererek dönüşen yapısal koşullar açıklanmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla failin algıladığı, kurguladığı ya da varsaydığı sosyal yaşam evreninden ya da failin anlaşılmasını istediği unsurlarla sınırlı kalarak değil, onu aşmaya, mevcut verilerin inşa edilmesiyle elde edilen ve simgesel olarak yapılanmış/yapılanmakta olanın gerçekliğini (Habermas, 1998: 566-580) bu inşa vesilesiyle anlayan bir gözlem pratiği, çalışmanın metodolojik eksenlerinden birini oluşturmaktadır. Burada ifade edilmesi gereken bir diğer husus, çalışmadan elde edilen bulguların dar örneklemde ve belli sınırlılıklar dâhilinde elde edildiğidir. Bu nedenle çalışma içerisinde –aksi belirtilmedikçe– kullanılan Kürt, Kürtler gibi ifadeler dar bir grup için genelleştirilebilir.[3]

2 *Grounded Theory* (Gömülü/Temellendirilmiş Teori) nitel araştırma tiplerinde sıklıkla kullanılan fenomenolojik ve etnografik yaklaşımlara (Edles, 2002: 141-173) ek olarak, Barney G. Glaser ve Anselm L. Strauss (2006) tarafından geliştirilen ve verilerin içerisinde sosyal gerçekliğin gömülü olduğu varsayımdan hareketle, bu gerçekliklerin dışarı çıkarılmasını ve böylelikle yeni kavram ve teorilere ulaşılmasını amaçlayan bir yaklaşım (Neuman, 2007: 30-31) olarak ifade edilebilir.

3 Kimlik üzerinden yapılan genellemeler kimliğe, kimliğin taşıyamayacağı bir öz atfederek onu genelleştirme ve kimi zaman tarihsizleştirme eğilimi taşır. Oysa daha önce ifade edildiği üzere kimlikler belirli koşullarla ilişkili ve seçici inşalardır ve toplumsal alanlar içerisinde kurulur. Bu nedenle Beyoğlu'nda görüşme yapılan ve belirli niteliklere sahip olan Kürtlerden hareketle Esenler ya da Şirinevler'de yaşayan Kürtler ile ilgili projeksiyon yapmak (göç edilen koşullar, İstanbul'da bulunma süresi, kente tutunma pratikleri, mevcut siyasal süreçler

Kent: Bitmeyen İnşa(at)ların Mekânları

Kent ve mekân kavramları, sosyal bilim literatüründeki birçok kavram gibi, bağlam-bağımlı kavramlardır ve kullanıldıkları bağlama göre açıklama gücü kazanırlar. Kent kavramı, genellikle belli bir tarihsel ve toplumsal sürekliliğe işaret eden yerleşim alanlarını açıklamak için kullanılır. Yerleşim yeri olmasıyla birlikte kentlilik ya da kent bilincini içeren kente ait ve ona içkin niteliklerin, kentliler –nam-ı diğer düzgün yurttaşlar– için belirleyici olması, kentlerin tarihsel sürekliliğinin göstergelerinden biridir. Kentlerin en önemli mahareti üretim-tüketim sürecini, dağıtımını ve ilişkilerini kendi sınırlarını aşarak gerçekleştirmesi ve kentin kendisini mübadele nesnesi haline getirebilme potansiyelidir. Bu açıdan değerlendirildiğinde "kentsel alan" ifadesi kentin tecessüm ettiği yerleri ifade eder. Kentler, imaj düzeyinde sabit olmasına rağmen, kentsel alanlar sürekli değişim halindedir. "Buralar bir zamanlar hep dutluktu" ifadesindeki "dutluğun" ortadan kalkmasına rağmen "buraların" yerini korumaya devam etmesinin nedeni bu kategorik ayrımdır. Bu nedenle "buralar" alınır, satılır, hazine arazisi olarak kalır, top sahası olur, gecekondulaşır, yıkılır, yapılır, özetle kullanım ve mübadele değeri değişim halindedir, ancak somut varlığını yitirmez.

Mekân ya da kentsel mekân kavramı ise sabit, değişmez, somut ve tarihsiz bir gerçeklik olarak değil, sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin[4] kurulup söküldüğü ve yeniden üretildiği bir alan olarak değerlendirilmektedir. Dolayısıyla bu çalışma içerisinde geliştirilen açıklama, mekânı sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin yeniden üretildiği yer olarak değerlendirmeyi teklif etmektedir. Böylelikle, örneğin henüz kentleşmeden, tarımsal üretimden nasibini almamış ya da sadece rant değeri olan bir emlak ya da arazi mekân olarak değerlendirilmezken, mekân-zaman sıkışmasının temsillerinden biri olan havaalanı, otogar, AVM ya da mahalle mekândır. Bu nedenle mekânla ilgili, mekân hakkında ve mekân üzerinde verilen mücadele, toplumsal bir bağlam üzerinde şekillenen ve sosyal ilişkilerin, üretim ilişkilerinin ve egemen ideolojinin içerisinde gerçekleşen bir mücadele olarak değerlendirilebilir.

Mekânın sosyal niteliği ile mekânsal konfigürasyonun sınıfsal içeriği arasındaki ilişkiyi mümkün kılan; mekânsal kompozisyonu sınıfsal konumlara

karşısındaki konumlanmalar, kentsel ilişki ağı, mekânsal farklılaşma farkları gibi nitelikler nedeniyle) yanıltıcı olabilir. Bu durum sınıfsal ilişkiler için de geçerlidir.

4 Egemen ideoloji kavramı, egemen sınıfın çıkarlarını sürdürmesine imkân tanıyan her türlü inanç, kanaat ve düşünceyi ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Maduniyet çalışmalarının (*subaltern studies*) birçoğunda görüldüğü üzere ezilenler, egemen ideolojiye tabi olmakla onun dışında kalmak arasında salınım içerisindedir. Madunlar ya da ezilen kimlikler egemen ideolojinin kurumları ve pratikleri aracılığıyla temsil edilemeyen, kamusal alanda söz sahibi olamayan, sistem dışı kesimleri oluştururlar (Prakash, 1994; Erdoğan, 2000; Spivak 2000).

bağlayan ilişkiler, beraberinde mahrumiyetin sistematikleştirildiği ve kentsel tahakkümün sınıfsal sömürü ilişkileriyle dolayımlandığı bir mekân olarak kenti yeniden üretir. Bu yönüyle kent, Harvey'nin (1982: 403-405; 2002: 161-169) birçok çalışmasında gösterdiği üzere, sermayenin devinimine bağlı olarak sürekli hareket eden kentsel mekânı içermektedir. Bu nedenle kent hem sosyalliğin mekânı hem de üretim ilişkilerine bağımlı olarak şekillenen "toplumsal bir ürün" olarak değerlendirilebilir.

Sanayi devrimi ve sonrasında gelişen kentlerin günümüzde eriştiği aşama, kent kavramının yeniden tanımlanmasını ve değerlendirilmesini gerektiren önemli nedenlerden biridir. Bugün için kentler sadece kişilerin yaşadıkları, ürettikleri ve tükettikleri alanları tanımlayan kurulu ve statik yerleşimler olmaktan çok –üretim-tüketim ilişkisi gibi geleneksel işlevlerinden arınmaksızın– bunu ileri ve sıra dışı bir biçimde çeşitlendiren ve kendi içinde çeşitli alanlar yaratarak yaşam alanlarını birbirinden ayıran ve bunun dinamiklerini üreten, sürekli hareket halinde ve değişken alanları ifade etmektedir. Kentsel yapıların ve işlevlerin niteliğindeki bu değişim, beraberinde istikameti belirsiz, muğlâk ve süreklilik içerisinde var olan bir sosyal değişimi getirmektedir. Söz konusu bu süreç, kentlere ideolojik yeniden üretimin mekânı olma özelliğini de yükleyerek mekân kavramının kapsamının genişlemesini sağlamaktadır. Özellikle 1970'li yıllardan sonra gelişen neoliberal ekonomi ve politikalarla birlikte kentler, toplumsal eşitsizliğin her alanda doğallaştırıldığı mekânlar haline gelmektedir.

Bu nedenle sosyal bilim literatürü içerisinde, eşitsizlik sorununa paralel olarak, kent, kentsel alan, kentin dönüşümü, kent-sermaye ilişkisi gibi konular oldukça geniş bir yer tutar. Çünkü, Martindale'in (2000: 44-48) ifade ettiği üzere, bir araştırma nesnesi olarak kent, üzerinde birbirinden bağımsız gibi görünen ancak çok farklı düzeylerde ilişki içerisinde bulunan birçok meselenin bağlanabildiği bir zemindir. Bu nedenle kent konusu, kentin zihinsel yapılar üzerindeki etkisinden kente karşı duyulan ahlaki öfkeye, kimlik ve çokkültürcülük sorunlarından kentin tarihsel ve toplumsal biricikliğine kadar uzanan geniş bir yelpaze içerisinde ele alınabilir.

Konumuz açısından bu kısımda, kenti sürekli inşa edilen –kentin sürekli dönüşen yapısını Avrupa kentlerinin sosyo-ekonomik gelişimiyle eşzamanlı gösteren– ve bu dönüşümü sosyo-ekonomik politikalarla açıklayan Kesteloot'un (1998; 2007) çalışmaları, kentin sosyal olarak nasıl biçimlendiğini, kalkınmanın yerel dinamiklerinin kentle ilişkisini ve bu süreçlerin "kentsel konfigürasyon" üzerindeki etkisini göstermesi bakımından dikkate değerdir. Burada Kesteloot neoliberal politikaları bir eksen olarak kabul etmesine rağmen kentin konfigürasyonunda sosyal ayrımcılığın çalıştığını ve statü farklı-

lıklarının kentin sosyal konfigürasyonunda önemli rol oynadığını öne sürer.

Kesteloot (2007: 124) neoliberal politikaların önünü açan ekonomik krizler sonrasında ortaya çıkan sosyal mahrumiyet (*social exclusion*) ve bu mahrumiyetin mekânsal yoğunlaşması (*spatial concentration*) ile ilgili olarak üç tip problemden söz eder. Ona göre küreselleşen neoliberalizm zenginlik ve yoksulluk arasındaki sosyal kutuplaşmanın sınırlarını güçlendirmektedir. Bunun sonucunda genişleyen sosyal mahrumiyet ve bunun mekânsal olarak yoğunlaşması ise öncelikle işgücü piyasasında istikrarlı bir entegrasyonun oluşmasını engeller, ikinci olarak devlet eliyle organize edilen yeniden dağıtım sürecinden istifade edilememesine neden olur ve son olarak hane yapısındaki değişimler, sosyal ilişki/iletişim ağlarının zayıflamasıyla birlikte geleneksel sosyal bağlar, bireyselleşme sürecine ket vurur.

Kesteloot (2007: 132-134) bu durumu, Avrupa'daki sosyo-mekânsal oluşumu belirli tarihsel dönemlere ayırarak inceler. Böylelikle belirleyici olduğunu öne sürdüğü tarihsel aralıklar ile mekânsal konfigürasyondaki değişim arasındaki ilişkiyi sınıfsal ya da sosyo-ekonomik dinamiklerle açıklamayı amaçlar. Kesteloot'a göre kentin sosyal ilişkiler ekseninde şekillenmesinin, bir başka ifadeyle sosyo-mekânsal konfigürasyonun yeniden düzenlenmesinin nedeni birikim rejiminin değişmesidir. Kesteloot, kentsel alanda yeni bir birikim rejimi ortaya çıktığında kentin düzenleniş biçiminin değiştiği öne sürer. Örneğin Fordist birikim rejimine kadar, kimi yerlerde en az yüz yıllık yerleşimleri olan ve işçi sınıfının oturduğu kent merkezindeki yoksul mahalleler (*inner-city working-class*) buna örnek verilebilir. Kesteloot'a göre yeni bir sosyal grubun ortaya çıkmasıyla birlikte kentin konfigürasyonu yeniden değişir. Bu durumu, kentsel konfigürasyonu "geri dönüştürme" (*recycling*) olarak tanımlayan Kesteloot, bu değişimin mutenalaştırma/soylulaştırma (*gentrification*) ile kendini gösterdiğini ifade eder. Mutenalaştırma sayesinde ortaya çıkan bu yeni sosyal grup kent yaşamında gittikçe görünür hale gelir. Göçmenler tarafından oluşturulan yoksul mahallelerin mutenalaştırılması bu tür kentsel dönüşüm hareketlerine örnek verilebilir. Sosyal grupların önemli bir kısmını dışarıda bırakan mutenalaştırma, yeni ortaya çıkan sosyal grupların, örneğin kentli genç profesyonellerin (*yuppies*) kent merkezine doğru hareket etmesinin bir sonucu olabileceği gibi değişen orta sınıf kompozisyonunun merkeze doğru hareket etmesinin ya da her ikisinin birden kesişmesinin sonucunda da gerçekleşebilir. Kesteloot'a göre yeni sosyal gruplar ortaya çıktıklarında kent merkezinden uzaklaşma ya da banliyöleşme eğilimdedirler. Bu durum, genellikle yepyeni bir sosyo-mekânsal düzenleme ve kentsel konfigürasyona neden olur, aynı zamanda kentin genişlemesini sağlar. Yeni sosyal grup, bu tür bir sosyo-mekânsal düzenleme ile başlıca sosyal grup olarak kalmanın sürekliliğini sağlamaya çalışır. Ancak yeni bir birikim rejiminin ortaya çıkmasıyla düşüş/

tenzil (ya da yükseliş) süreciyle karşı karşıya kalırlar.

Kestleloot'un düşüş/tenzil (*downgrading*) kavramı ile kastettiği, ilgili sosyal grubun mekânsal avantajlarını kaybetmesidir. Yeni birikim rejiminin ortaya çıkmasıyla değişen kentsel konfigürasyon nedeniyle ilgili sosyal grupların yerleştikleri sosyo-mekânsal mevki, sosyal yeniden üretim işlevini yavaşça kaybetmeye başlar. Söz konusu sosyal grup, kentsel ekonominin dışında kalmayla, bir anlamda "ıskartaya çıkmakla" karşı karşıya kalırlar. Bu nedenle birikim rejimi değiştiğinde bu sosyal gruplar nüfusun yoğunlaştığı kentsel alanlara geri dönerler. Bu durum, genellikle kentin yoksul semtlerinin (etnik çöküntü mahallelerinin) ve çevresinin (büyük ölçekli, yüksek katlı sosyal konutların) mutenalaştırılmasıyla gerçekleşir (Kestleloot, 2007: 134).

Kestleloot'un açıklaması, Türkiye'nin 2000'li yıllarla birlikte yaşadığı tecrübeyle benzerlikler taşımaktadır. Türkiye'de kentsel dönüşüm adı altında gerçekleştirilen mutenalaştırma, alt sınıfların yaşadığı, kent içerisindeki köhneleşmekte olan konut alanlarına, daha üst sınıfların yerleşme süreci olarak gerçekleşmektedir. Kentsel yenilenmenin gerçekleştiği mahallelerde, bir taraftan eski ve bakımsız kalmış konutların yenilenmesiyle gözle görülür imar iyileşmeleri yaşanırken diğer taraftan mahallenin eski sakinlerinin yerlerini sonradan gelenlere bırakmak zorunda kaldığı bir yerinden edilme (*displacement*) süreci gerçekleşir (Yavuz, 2006: 59-69; Ergün, 2006: 19-28).

Konunun diğer boyutu ise sermayenin mantığı ile ilgilidir. Modern kapitalist üretim ilişkilerinin gerçekleştiği kentsel alan "karmaşık ve dinamik bir sistem" halindedir. Bu nedenle kentsel dönüşüm politikaları, söylem düzeyinde oldukça duyarlıdır; fiziksel, sosyal, çevresel ve ekonomik süreçlerin[5] sürekli iyileştirilmesi için kendini toplumdan yana ve gerekli bir süreç olarak sunar (Roberts, 2004: 9-34). Ancak kentsel alanın ve onun mekânsal niteliğinin, egemen birikim rejimi tarafından sürekli metalaştırılması; bu metalaştırma yoluyla kentsel alanın birikim rejiminin uygulandığı yeni yatırım alanı olması, kente yönelik neoliberal politikaların eksenini oluşturduğu için kentsel dönüşüm süreci kalabalıkların menfaatine gerçekleştirilemez. Bu nedenle birikim rejiminin değişimine paralel olarak kentsel alanın sermaye tarafından yeniden düzenlenmesi, kentsel alandaki eşitsizliklerin yeni bir görünüm kazanmasına neden olmaktadır (Harvey, 1982: 2002).

Kentsel dönüşüm süreciyle birlikte eşitsizliklerin yoğunlaşması, Kesteloot'un söz ettiği sosyo-mekânsal konfigürasyonu değiştirmekle birlikte, bu de-

5 Roberts'a göre (2004) ekonomik, sosyal ve çevresel analiz düzeyinde değerlendirilmesi gereken kentsel dönüşümün amacı, işlevini ve etkinliğini yitiren ekonomik etkinliklerin dönüştürülen ya da yeniden canlandırılan kentsel alan aracılığıyla yeniden etkinleştirilmesi; toplumsal alandan dışlanmış kesimlerin topluma yeniden entegre edilmesi olarak özetlenebilir. Böylelikle kentsel çevrenin kalitesi artmış olur ve kaybolan denge yeniden tesis edilir.

ğişim kendiliğinden ve rıza ile gerçekleşmez. Aksine, sermayenin eşitsizlikler dolayımıyla kenti dönüştürmeye yönelik müdahale etmesi kentli itirazların, kente ait politik pratiklerin ve mücadele deneyimlerinin çeşitlenmesini sağlar. Böylelikle kapitalist toplumsal formasyonda kente ilişkin mücadele, mübadele mekanizmalarının şiddeti ile buna direnç gösterme pratiğinin neden olduğu gerilim etrafında şekillenir.

Konunun bu boyutu "kent hakkı" olarak ifade ederek ilk gündeme getirenlerden biri olan Lefebvre'nin (2000: 63-181) kapitalist toplumsal formasyonda kentin kullanım değeri ile değil, mübadele değeriyle belirlendiğinden söz etmesi, kente ilişkin çok boyutlu çelişkileri, egemen üretim biçiminin sonucu olarak değerlendirmesinden kaynaklanmaktadır. Lefebvre'ye göre kentteki egemen sermaye sınıfı, kentsel dönüşümü belirleyen, kontrol eden ve yeniden üretilmesini sağlayan bir sınıftır; kentin mübadele değerini ön plana almakta ve kentsel sömürüyü yeniden üretmektedir. Böylelikle sadece kentsel dönüşüm süreciyle sadece sermayeye yeni bir alan açılmakla kalmamakta aynı zamanda mülk sahibi olmayan sınıfların, yaşadıkları kent üzerine söz söyleme hakları da gasp edilmiş olmaktadır. Bir sosyal mekân olarak kentte yaşayanlar ile bir meta olarak kenti dönüştürenler arasındaki çelişki, kentsel kompozisyonun şekillenmesindeki başlıca dinamiği içerir.

Lefebvre için kent, bir sonuçtur ve kentin bir sonuç olması, onun tarihsel gelişimiyle ilgilidir –ki burada kent, üretici güçlere ve bir bütün olarak egemen üretim ilişkilerine ve bunun neden olduğu toplumsal formasyona (aileye, eğitime, işbölümüne vb.) ait bir bileşendir. Toplumsal bir ürün olan mekânın, aynı zamanda üretim tarzıyla doğrudan ilişki içerisinde olmasının nedeni, kentin bir bileşeni olma niteliğinden gelir. Bir başka ifadeyle kentsel alanda belli bir üretim tarzının gerçekleşmesi ancak ona uygun mekânın üretilmesi ile mümkündür. Bu nedenle üretim tarzının değişmesi mekânın da değişmesini zorunlu hale getirir. Çünkü yeni üretim tarzı, dolayısıyla yeni üretici güçler ve yeni toplumsal ilişkiler, kendisinden önceki mekânı ele geçirmekle kalmaz, aynı zamanda onu yeni üretim tarzının amaçlarına göre yeniden düzenler. Bu düzenleme bedenden dile, cinsellikten etik-estetiğe, sanattan siyasete kadar geniş bir alanı kapsamaktadır (Lefebvre 1991: 68-168).

Lefebvre'nin bu geniş ve belirleyici kent yaklaşımının aksine Castells (1977: 235), erken dönem çalışmalarında, kenti yapısal ilişkilerin gerçekleştiği bir mekân olarak değerlendirir. Ona göre kentsel yapıların ilişkisini açıklamak, toplumsal yapıların ilişkisini açıklamak anlamına gelmektedir. Toplumsal yapıların içerisinde yer alan ekonomik, politik ya da ideolojik yapılar (ve sistemler) ve bunların birbirleriyle ilişkileri somut/fiziksel mekân üzerinde cisimleşir. Bu nedenle toplumsal yapının içerisinde maddi olarak yer kapla-

yan, tanımlanmış, fiziksel bir mekânı ekonomik, politik ve ideolojik yapılar/sistemlerle açıklamak aynı zamanda kentsel alanı açıklamak anlamına gelmektedir.

Castells'e göre (1975; 1977: 243-269) kent, kolektif tüketimin sağlandığı yer ve aynı zamanda emeğin yeniden üretildiği, emeğin yeniden üretimi için gerekli olan ihtiyaçların sağlandığı mekândır. Eğitimden sağlığa, barınmadan ulaşıma ve eğlenceden boş zamanın organize edilmesine kadar kolektif tüketime yönelik ihtiyaçlar kentsel mekânda sağlanır. Bu ihtiyaçların kent tarafından karşılanmasının temel nedeni ise emeğin yeniden üretimine duyulan gereksinimdir. Devletin burada üstlendiği rol, emeğin yeniden üretilmesini sağlayacak ulaşım, barınma, sağlık gibi kolektif tüketim olanaklarını karşılamak olarak özetlenebilir. Bir başka ifadeyle devlet, emeğin yeniden üretilmesi için gerekli düzenlemeler aracılığıyla kentin mekânsal organizasyonuna dâhil olur. Bu nedenle kentsel mekân, kişilerin emek gücünün yeniden üretildiği sistemli bir bütün olarak değerlendirilebilir. Devlet ise elektrik, kanalizasyon, ulaşım gibi kolektif tüketimin unsurlarının aracısı olduğu için kentsel analize dâhil edilmelidir. Devletin buradaki başat rolü, emeğin yeniden üretilmesinin önündeki yapısal engellerin kaldırılmasıdır. Castells'e göre devletin kolektif tüketim üzerindeki egemen rolü mal ve hizmetlerin dağıtımıyla ilgilidir. Devlet mal ve hizmetleri eşitsiz dağıttığı, dağıtmak zorunda olduğu için kentsel alanda yeni türden eşitsizlikler ortaya çıkar. Bu eşitsizlikler doğrudan devletin müdahalesiyle gerçekleşir. Bu nedenle yeni eşitsizlikler üretim araçları karşısındaki sınıfsal konumlardan çok tüketim sürecindeki konumlarla ilgilidir. Modern kapitalist toplumda sınıfsal sistem, aynı zamanda tüketimi de örgütlediği için, sosyal gruplar içerisindeki eşitsizlikler, sınıfsal konumlardan tümüyle bağımsız değildir ancak bu yeni eşitsizlikler, sınıfsal konumlarla birebir uyumlu olmak zorunda değildir. Bu nedenle ekonomik, politik, ideolojik sistem tarafından üretilen kent, yeni sosyal eşitsizlikleri üreten sistemin üzerinde çalıştığı zeminin kendisi haline gelir.

Kapitalist üretim ilişkilerini kolektif tüketimin, bir başka ifadeyle devlet tarafından karşılanan hizmetlerin merkezileşmesiyle açıklayan Castells'e göre söz konusu hizmetlerin sağlanması aynı zamanda politik bir içeriğe sahiptir. Kentteki politik mücadele, kolektif tüketimin karşılanması süreci içerisinde yoğunlaşan kentsel alanı işaret eder (Gottdiener, 1985: 136-143). Urry'nin (1999) yaklaşımına göre endüstrileşme süreciyle birlikte kendi doğallığından kopartılarak kurulan kentler ya da kentsel yaşam stili, mekânların bir tüketim nesnesi olarak düzenlenmesine neden olur. Bu düzenleme kentin sakinlerinin yaşam desenini belirler ve bütün yaşam alanını sermayenin beklentisi doğrultusunda yeniden yapılandırır.[6] Castells'in analizinde bu süreç politik olanı

6 Castells'in yaklaşımına ek olarak, günümüzde bu konu kentin düzenlenmesiyle

kentle bağıntılı hale getiren ve yeni politik olanakları kendi uhdesinde barındıran yeni bir süreci içermektedir. Bununla birlikte kolektif tüketiminden kaynaklanan gerilim, yani devlet tarafından karşılanan hizmetlerin merkezi haline gelen kentsel olanaklara erişimle ilgili eşitsizlikler, aynı zamanda kendi özel politika türlerini de yaratmaktadır. Buna ek olarak, "[Ü]retim araçlarının toplumsallaşması tüketim araçlarının artan toplumsallaşmasıyla birleşince, diğer bir deyişle, ortak hizmetler günlük yaşamın yapısında ve ritminde stratejik bir rol oynamaya başlayınca, '*kentsel sorunlar*' giderek siyasi bir mesele haline gelmektedir" (Castells, 1997: 123).

Kentteki kolektif tüketimin çeşitliliği içerisinde emeğin yeniden üretimini mümkün kılan koşullar aynı zamanda toplumsal ilişkileri yeniden belirleyen bir niteliğe sahip olduğu için kent, politik olanın da mekânıdır. Dolayısıyla toplumsal ilişkilerin değişen niteliğinin yansıdığı bir kentsel alan aynı zamanda sermaye-emek gerilimini içeren itirazların, protestoların da mekânıdır (Urry, 1999: 25). Castells kolektif tüketimi kentin asli unsuru olarak değerlendirmesinden dolayı kentsel sorunları ve toplumsal hareketleri kolektif tüketim periferisinde şekillenen meseleler olarak değerlendirmektedir. Bu durum kentte gerçekleşen eşitsiz ilişkileri toplumsal sorunların kaynağı olarak değerlendirilmesini beraberinde getirmektedir.

Kestleloot, Lefebvre ve Castells üzerinden yapılan bir kent okuması, kentin sosyo-mekânsal niteliği ve bağlamı; mübadele değeri ve sermaye sınıfı ile ilişkisi; emeğin yeniden üretimindeki rolü gibi hususları kent ve onun kendine özgü varlığı ile ilişkilendirmeyi mümkün hale getirmektedir. Kelimenin ıstılahî ve lügati anlamlarıyla ifade edilmesi gereken husus, bu yaklaşımların kenti sürekli bir inşa olarak kavramalarıdır. Bu yaklaşımdan hareket ederek, kentin ve kentsel çelişkilerin kente içkin olduğunu öne sürerler. Kent toplumsal eşitsizliklerin ve ayrımcılıkların tecessüm ettiği mekân olduğu için aynı zamanda tahakküm mekânıdır. Özellikle kimlikler üzerinde tahakküm kuran ve onları kentsel ilişkiler içerisinde yeniden kuran, inşa eden dinamiklerin mekânı olan kentin, sermaye sınıfının gereksinimleri çerçevesinde belirlenen yapısal dönüşümü, emek gücünün yeniden biçimlendirilmesini içeren ekonomik ve politik uygulamalarla iç içedir.

---

ilgili gibi görünmesine rağmen kendini bir "*life style*" şeklinde sunduğu ifade edilmelidir. Burada birbiriyle iç içe giren üretim ilişkileri, sosyal ilişkiler ve ideolojinin yeniden üretimi kendini kentin düzenlenişinde cisimleştirir. Belirli bir yaşam tarzını biricikleştiren, bu yaşam tarzını mekâna egemen kılmak isteyen ve bunun dışındaki yaşam alanlarını uçlara doğru sürükleyen kentsel kompozisyon, eşitsizlikleri ve ayrımcılıkları sınıfsal sömürü ilişkilerinden bağımsız gerçeklikler halinde sunulmasını mümkün hale getirir.

Tragedyanın Mekânsal Halleri

Oltanın kancasına aldananlar için kimlik çok şeydir. Onlar kimliklere bakarak dünyanın, toplumların ve hayatın bütün çelişkisini, bütün kurtuluş ümidini kimliklerin içerisinde görebilirler. Özellikle metropol niteliği kazanan kentlerdeki gündelik yaşam pratikleri içerisinde gözlemlenen eşitsizlikleri açıklamak için elverişli imkanlar sunan kimliklerin, sosyal işlevleri üzerine yapılacak kültürel analizlerin önemli bir çoğunluğu, kimliği kendi başına bir öz olarak değerlendirme eğilimindedir. Bir kimlik vardır ve bu kimlik çevresi saran kuşatmanın şiddetine göre bir sosyal konuma sahip olmaktadır.

Oysa kent, modern kapitalist toplumsal formasyonda kimlikler hiyerarşisinin mekânıdır. Bir başka ifadeyle, ezilen kimlikler için kent, üretim ilişkilerine dâhil olmak ya da hayatta kalabilmek için zorunlu ikametgâhlardır. Konu Kürtler olduğunda kentin bu işlevi genişler ve kimliğe yepyeni anlamlar kazandırarak, onu üretim ilişkilerinin içerisine alır. Buna neden olan temel husus kentsel alan ile kentsel mekân arasındaki ilişkinin sermayenin mantığı tarafından belirlenmesidir.

Kürtlerin, özellikle 2000 sonrasında, kent ve mekânla sınanmalarının arkasındaki dinamiklerden biri toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıkla diğeri ise üretim ilişkileri içerisindeki konumlarıyla ilgilidir. Zorunlu göç sürecinin Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasında işgal ettiği yer, uzak geçmişe ait, yankısı boşlukta kalmış bir ağıt olmaktan çok kentin duvarlarına çarparak sesini herkese ve her yere ulaştırmaya devam ettiği için bir maduniyet temsili olarak Kürtlük metropol koşulları altında da devam etti. Bununla birlikte Kürtler açısından bir sürgün deneyimi olan zorunlu göç süreci, sadece Kürt toplumunun mülksüzleşmesine değil, aynı zamanda kentin ucuz emek gücünü temsil eden paryalarına dönüşmesine neden oldu.

Beyoğlu, bu sürgün sürecinde kendine yer bulmakta en fazla zorlananların tercih ettiği yerlerden biridir. Beyoğlu'nun sosyo-mekânsal tarihi, etno-dinsel şiddetin neden olduğu ortak trajedilerin tarihidir. Örneğin 1925-1926 yılındaki devlet kayıtlarına göre Beyoğlu'nda yaşayanların sayısı yaklaşık 306 bindir. Bu nüfusun %48'i Türk ve İslam, %27'si Rum, %8'i Ermeni ve %6,5'i Musevi'dir. "Bunların dışında Katolik Ermeniler, Protestanlar, Latinler, Bulgarlar, Süryaniler, Ulahlar, Katolik Rumlar ve yabancılar da bölgede yaşamaktadır" ancak 1942 yılında Varlık Vergisi'nin yasalaşmasından sonra bu bölgede yaşayan azınlıklar "vergilerini ödeyebilmek için sahip oldukları gayrimenkulleri elden" çıkartarak ülkeyi terk ederler. 6-7 Eylül 1955 yılında, Müslüman olmayan yurttaşlara yönelik milliyetçi şiddet ise yeni bir travmaya neden olmuş ve "gayrimüslimlerin, özellikle Rumların gayrimenkulleri yağmalanmış, Beyoğlu'nda işyerleri ve konutları olanlar bu alanları terk etmiş-

lerdir" (Türkün ve Sarıoğlu, 2014: 276). Bu sürece, Yunan uyruklu Rumların sınır dışı edilmesi kararı da eklenebilir. 1964 yılında alınan bu kararla[7] 12.592 kişi Türkiye'den sürüldü (Yılmaz, 2006: 28). Birçoğu mukim ve işletme sahibi olan, bir kısmı Türk uyruklu kişilerle evlenmiş olan Yunan uyruklu Rumlara yönelik sürgün kararı, ekonomiyi olduğu gibi sosyal yaşamı da olumsuz yönde etkiledi. Yaşanan bu süreç, bir zamanların cazibe merkezi olan Beyoğlu'nun ekonomik olduğu kadar sosyal, kültürel ve sosyo-mekânsal çöküntüye uğramasına neden oldu.

1980'li yıllara kadar devam eden bu durum, 1984-1989 yılları arasında İstanbul Büyükşehir Belediye Başkanlığı yapan Bedrettin Dalan'ın tarafından ele alındı ve Beyoğlu'nun yeniden canlandırmasına karar verildi. Dalan, özel girişimciliği bir çeşit kentsel yağmacılığa dönüştüren, "yeniden yapılanma" uygulamalarıyla (Keyder, 2000: 26) Beyoğlu'nu yeniden canlandırmak için birçok yıkım kararına imza attı. İstiklal Caddesi yayalaştırıldı, tramvay yeniden çalıştırılmaya başlandı, marka değeri ve kentsel hafızada yeri olan birçok mekân yeniden açıldı, bazı binalar restore edildi ve söz konusu dönemde gerçekleşen yoğun tartışmalara ve usulsüz yıkımlara rağmen *Tarlabaşı Bulvarı*[8] olarak bilinen yol inşa edildi (Gürsel, 1986: 21-22, Gülersoy, 1994).

1980 sonrasında Beyoğlu'nun ve özellikle Taksim ve İstiklal Caddesinin yeniden canlandırılması için uygulanan stratejiler sonucunda, başta Galata ve Cihangir olmak üzere, artan soylulaştırma faaliyetleri Beyoğlu'nun kentsel değerini arttırdı ve Beyoğlu'na yapılan yatırımlar kısa zamanda sonuç verdi. Başta İstiklal Caddesi olmak üzere Taksim-Tünel arası yeniden bir cazibe alanı haline geldi. Çevresindeki diğer semtlere de hareketlilik kazandıran bu süreç Beyoğlu'nun sosyo-ekonomik değerini yükseltti. Türkiye'deki neoliberal politikaların kentsel rant üzerinden sermaye birikimi elde etmeye yönelik stratejileri uygulaması, bölgede çöküntüleşmekte olan kentsel alanların kentsel dönüşüm adı altında yeniden imara açılmasını kolaylaştırdı. Beyoğlu'nun yaşadığı tarihsel ve toplumsal değişim sonucunda ilçenin çekim merkezi olan Taksim-Tünel hattına paralel olarak uzanan Tarlabaşı ise hem Beyoğlu'nun

7 1930 yılında Türkiye Cumhuriyeti ile Yunanistan Hükümeti arasındaki ilişkileri geliştirmek amacıyla imzalanan "İkamet, Ticaret ve Seyrisefain Mukavelenamesi" 1960'lı yıllarda yaşanan Kıbrıs sorunundan dolayı 1964 yılında Türkiye tarafından tek taraflı feshedildi ve Yunan uyrukluların sınır dışı edilmesine karar verildi. Karar uyarınca Yunan uyrukluların banka hesaplarına ve gayrimenkullerine el konuldu. "Sınırdışı edilen her kişi beraberinde ancak kişisel eşyalardan oluşan 20 kiloluk valiz ve 200 Türk lirası da para (O günkü kurla 22 dolardı) çıkarma hakkına sahipti. Bunun dışındaki eşyayı Türkiye'den çıkartması kesinlikle yasaktı. Buna ev eşyaları ya da hatıra değeri taşıyan ziynet vb. değerli eşyalar da dâhildi" (Demir ve Akar, 1999: 72).

8 1986-1988 yılları arasında yapılan Tarlabaşı Bulvarı'nın, birçoğu semtin özgün dokusunun bir parçası ve tarihi değere sahip olan ancak istimlâk bedelinin ödenmesi için herhangi bir muhatap bulunamayan 350 binanın –bütün itirazlara rağmen– yıkılmasıyla yapıldığını buraya ekleyelim.

geçirdiği değişimden hem de devamında gerçekleşecek olan mutenalaştırma pratiklerinden en fazla etkilenen mekândı.

Beyoğlu'nun yaşadığı değişim süreçlerinin her aşaması Tarlabaşı'nı doğrudan etkiledi. Örneğin elçiliklerin Ankara'ya taşınması, Tarlabaşı'nda yaşayan ve geçimlerini elçilikler sayesinde sağlayan Tarlabaşı sakinlerinin iş imkânlarının ortadan kalkmasına neden oldu ve elçilikler sayesinde oluşmuş ekonomik ilişkiler ağı parçalandı. Varlık Vergisi nedeniyle Tarlabaşı'nda yaşayan azınlıklara ait birçok gayrimenkul el değiştirdi. 6-7 Eylül 1955'te azınlıklara ve onların işyerlerine yönelik saldırılardan ve 1964 yılında çıkartılan Yunan uyrukluların sınır dışı edilmesi kararından sonra azınlıkların hemen hepsi bölgeyi terk etti. Sınır dışı edilenlerin gayrimenkullerini satmak için yeterli zamanlarının olmaması, satabilmeyi başaranların ise banka hesaplarına el konulması menkul-gayrimenkul mülkiyetlerin haksız bir biçimde el değiştirmesine neden oldu. Böylelikle azınlıklardan kalan konutlar değerinin altında ya da kaçak olarak satılarak, yeni göçmenler tarafından işgal edilerek ya da simsarlar tarafından usulsüz kiralanarak, kente yeni göç eden emek gücü tarafından kullanılmaya başlandı (Üsdiken, 1994).

Bu süreç içerisinde Tarlabaşı semti "çift yönlü nüfus akışı yaşadı: bir yandan mevcut nüfus, yani gayri-Müslimler giderken, Anadolu'dan kırsal kökenli göçmenler geldi. Bu nüfus akımları kurulu çevre üstünde de büyük etki yarattı; özellikle Rumların gidişiyle, mülkleri ya değerinin altında satıldı ya da sahipsiz kalarak işgal edilme ve kaçak olarak satılma ya da kiralanmaya maruz kaldı" (Yılmaz: 2006: 28). Eşzamanlı olarak başlayan göç dalgası bir yandan kamu arazileri üzerindeki ruhsatsız yapılaşmalara, gecekondulaşmaya neden oldu ancak diğer yandan kente yeni gelen göçmenlerin bir kısmı, sakinleri ve sahipleri tarafından terk edilmiş Tarlabaşı'na yerleşti. Tarlabaşı yaşadığı sosyo-politik süreç nedeniyle "ucuza kapatılarak" hızla el değiştirmişti. Bu nedenle konut kiraları ucuz ve yerleşmeye uygun metruk konutlar vardı. Bu yerleşim yeri, kente yeni gelen göçmen emek gücünün barınma ekonomisini karşılayacak ihtiyaçlara uygun niteliklere sahipti.

Genelde Beyoğlu'nun, özelde ise Tarlabaşı'nın köhneleşme ve çöküntüleşme sürecine girmesiyle birlikte bir zamanların seçkin muhiti terk edilmiş binalarla baş başa kalmış ve bu konutlar kente gelen emek göçünün barınmasını sağlamakla birlikte yasadışı faaliyetlerin mekânı haline gelmiştir. Konutların birçoğu konut olmaktan daha çok merdiven altı imalat atölyelerine ve depolara dönüşmüş ve Tarlabaşı her geçen süre daha yoksul kesimlerin barındığı bir semt haline gelmiştir. Özellikle Tarlabaşı Bulvarı'nın inşa edilmesinden sonra Tarlabaşı ve Pera arasındaki sınır daha da keskinleşti. Bu durumun sonuçlarından biri Cadde üzerinde ve çevresinde tutunmaya çalışan esnafın söz

konusu alandan sürülmesi ve bu nedenle semtin daha da yoksullaşması oldu. Sonuç olarak "Tarlabaşı Bulvarının açılmasıyla Beyoğlu'ndan kopartılarak kendi içine kapalı yaşamaya mahkûm edilen bir semt görünümüyle ortaya" çıkan yeni tablo, gerçekleştirilen geniş çaplı yıkımlar nedeniyle fiziksel olarak köhnemekte olan mekânın çöküntüleşme eğilimini hızlandırdı ve semtin çöküntüleşme dinamiklerinin yeniden üretilmesine neden oldu (Dinçer, 2009).

Tarlabaşı'na 1950'li yıllardan itibaren 10 yıllık periyotlar halinde yeni göçmen grupları geldi. "Karadeniz Bölgesi ve Marmara Bölgesi'nden (ki son grup ağırlıklı olarak Roman'dır) 1960'lardan önce gelen ilk grubu, 1960-80 arasında kitleler halinde Orta ve Doğu Anadolu'dan (özellikle Sivas, Erzincan, Konya ve Kayseri) gelen göçmenler izledi. 1980 sonrası ana göçmen grup Güneydoğu Anadolu'dan ve daha az oranda da Doğu Anadolu'dan gelen, çoğunlukla (ama tamamen değil) Kürt kökenli gruptu" (Yılmaz, 2006: 29). Bu durum, azınlıklar tarafından terk edilen Tarlabaşı semtinin, süreç içerisinde tarihsel demografisinin değişmesine ve "homojen bir nüfusa sahip" olmasının önüne geçti. Özellikle 1990 sonrasında "Güneydoğu'daki "düşük yoğunluklu savaş" koşullarında köylerini terk etmek zorunda kalan Kürtler" (Şahin, 2010: 13) açısından Tarlabaşı, hem barınmak hem de çalışmak için zorunlu mekânlardan biri haline geldi. Konuyla ilgili Dinçer ve Enlil'in (2002: 421), Tarlabaşı örnekleminde yaptıkları araştırma, zorunlu göç öncesi Kürt nüfusunun oranı ile 1990 ve sonrası arasındaki farkı çarpıcı biçimde göstermektedir.

Beyoğlu ve Tarlabaşı, Kürt toplumunun İstanbul serencamında yeni bir aşamaya karşılık gelmektedir. Kürt toplumunun sosyo-politik hafızasında ma'kes bulamayan "bin yıllık kardeşlik" retoriğinin daha keskin ve daha sert kırılmalarının sahnesi olarak kent, kimliğin yeniden kurulduğu bir mekân haline gelir. Üzerinde onlarca yılın tortusunu taşıyan Tarlabaşı ise eski Rum evleri, Süryani Kilisesi ve semtin ara sokaklarında dolaşan mazinin hayaletleriyle Kürtlerin oraya ait olmadıklarını her gün onlara yeniden hatırlatan gösterenlerdir.

Kimlik Kentte Ne İşe Yarar ya da "Ne verdin ki ne istiyorsun"

> Buralar [Tarlabaşı] eskiden çok iyi yerlermiş, belki bilirsiniz. Hep böyle Rumlar, Ermeniler falan yaşarmış ama sonra gitmişler, böyle kalmış. Yani aslında şimdi pistir ama eskiden çok temiz yerlermiş. Ama ne olmuşsa olmuş bu hale gelmiş. ... Mesela şimdi evleri falan çok kötüdür, çevresi pistir ama insan diyor ki "eskiden ne güzelmiş yav". Ha dersen ki şimdi neden böyle onu çok iyi bilmiyorum ama bazen böyle turistler falan geliyor, fotoğraf çekiyorlar, görüyoruz yani. Desen ki neyi çeki-

> yorlar onu ben de bilmiyorum, pisliği çekiyorlar herhalde. Ama İstanbul'da böyle de yer bulamazsın, yani böyle tarih olarak böyle kalmış yerler bulamazsın, her yeri yıkıp bina yapıyorlar. Buraları da yıkacaklar herhalde ama bakalım ne olacak. (Necdet, 26, Iğdır).

Kente yerleşmek ile kentte yer bulabilmek arasında kategorik olmasa bile mahiyet itibariyle birçok farklılık bulunmaktadır. Göç sürecinde kente yerleşebilenler, genellikle kendilerinden önce göç eden ve kente aşina olan sosyal ilişkilerin içerisinde yer alabilenleri içerir. Örneğin Şirinevler ya da Esenler gibi yerleşim yerleri Kürtlerin kente yerleşmelerine olanak sağlayan ve kent ile kendileri arasında anlamlı ilişkiler kurabildikleri ilişkiler ağını içerir. Kentte yer bulabilenler için bu durum daha farklıdır ve Tarlabaşı'nın yerleşimcileri –sadece Kürtler için değil– kente sığınan, kendilerine kentte yer bulabilen kişilerden oluşmaktadır. Bu nedenle bir zamanlar "geçiş mahallesi" olarak kullanılan semtin bu işlevi zamanla ortadan kalkmış ve ezilenler için istikrarlı mekân haline gelmiştir.[9]

Mekânın istikrarlı hale gelmesi ile mekâna ait olmak, Lefebvre'nin ifadesiyle (1991: 417) "mekânda iz bırakmak", arasındaki mesafe, bir yerleşik kültür ya da kültür-mekân ilişkinin örtüşmesiyle kapanmaz. Mekânın istikrarlı hale gelmesi, emek gücünü üretim ilişkilerine dâhil edebilme potansiyeli ile ilgilidir. Barınma ekonomisini içeren bu durum, enformel ve prekarize emek gücü açısından iş bulmak ve üretim ilişkilerine katılmakla doğrudan ilişkilidir. Kentin tereddüdü burada başlar; toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıkla ilgili kurulan toplumsal alanlarda ezilen kimlikleri nereye ve ne kadar dâhil edeceği ile ilgili soruya kentin vereceği cevap her zaman ikirciklidir. Bir yandan ezilenleri kentin dışına sürmek, diğer yandan onları kent merkezindeki ucuz emek gücü olarak depolamak arasındaki kararsızlık, ezilenlerin görünmez hale gelmesini talep eden politikalara neden olur.

Mekânsal farklılaşmayla karşı karşıya kalan ezilen kimliklerin çelişkisi kente ve çevresine, şimdiye, geçmişe ve geleceğe, sıradan insani ilişkilerin huzur veren güvenine, özetle; ait olmakla-olmamak ya da ait olmayı isteyip olamamak ancak bir başka yere de sığınamamak arasındaki gerilimde kurulur.

9 1960-1980 yılları arasında Orta ve Doğu Anadolu'dan, özellikle Sivas, Erzincan, Konya ve Kayseri'den gelen göçmenlerin yer bulabildiği Tarlabaşı, göç edenlerin bir kısmı için kentsel alana tutunmalarını sağlayan stratejiler ürettikleri ve geçici olarak barındıkları "geçiş mahallesi" olarak kullanılır. Burada barındıkları süre içerisinde belli ilişkiler ağına dahi olup ekonomik açıdan görece istikrar sağlayan göçmenlerin bir kısmı gecekondu bölgelerine taşınmayı başarırlar. Dolayısıyla geçiş mahallesi, kente tutunma stratejisinin bir parçasını oluşturur (Yılmaz, 2003b: 95-105). Tarlabaşı'nın geçiş mahallesi olma özelliğinin özellikle 1990'lı yıllardan sonra işlevini yitirdiği ve Kürtlerin zorunlu göçüyle birlikte istikrarlı bir mekân haline geldiği öne sürülebilir. Sonuç olarak Tarlabaşı, hem azınlıkların zorunlu olarak terk ettiği hem de zorunlu göçe maruz kalanların yer bulabildikleri bir semt olarak kabul edilebilir (Mutluer, 2007: 64-67).

Burada kimlik "mekânda iz bırakmak" ister, mekândaki izleri kendine ait kılmak ister, ancak içinde bulunduğu yapısal koşullar ve tahakkümün şiddeti nedeniyle, mekân onun üzerinde iz bırakır. Bu nedenle mekânı kendisine ait bir yere dönüştürmek ile ondan kurtulmak, ondan uzaklaşmak arasında sürekli bir gerilim yaşarken mekân üzerindeki kontrolü sürekli kaybetmesi, eşitsiz ilişkiler içerisine daha fazla gömülmesine neden olmaktadır.

Modern kapitalist toplumsal formasyonda kimliklerin işlevi, kentsel alana ve mekâna kimin iz bıraktığından daha çok orada bulunan, çalışan ve yaşayanların iz bırakamadığı durumda ne olacağı ile ilgili bir sorun olarak değerlendirilebilir. Bu nedenle kimlik, kültürel çalışmaların dağarcığında bulunan *kimsin, nesin, nerelisin* türünden sorularının karşılığı olmak yerine sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakkümün kentte tecessüm ettiği hallerden biridir. Bu sorular, gündelik yaşam içerisinde karşılaştığımız insanlarla ortak yönlerimizi ya da farklılıklarımıza ilişkin bir soru (Weeks, 1998: 85) olarak değil, karşılaşmaların neden olduğu konumsal belirsizliği –eğer böyle bir belirsizlik alanı hâsıl olabilmişse– gidermeyi amaçlar. Bu nedenle Stuart Hall'un (1996: 1-16) "stratejik ve konumsal" olarak tarif ettiği kimlik ile ezilenlerin gündelik yaşam içerisinde deneyimlediği kimlik arasında kapatılması zor bir mesafe bulunmaktadır. Kimlikler akışkan gibi görünmesine rağmen çoğu zaman camdan sınırlar tarafından kuşatılmış ve kendi mecrasında, bir başka ifadeyle içerisinde yer aldığı sınıfsal sömürü ilişkileri ve tahakküm mekanizmalarının gediklerinden sızabildiği ölçüde hareket edebilir.

Kürtlerin İstanbul deneyimi kimliğin, stratejik ya da konumsal olmaktan daha çok, içerisinde yer aldıkları toplumsal alanlarla ilişkili olarak deneyimlenen bir süreç olduğunu göstermektedir. Kimliğin bir deneyim olarak sürekli-yeniden inşa edilmesi, özellikle ezilen kimlikler için, belirli stratejiler ve taktikler içerir ancak bunlar coğrafi, kültürel ya da politik bağlamlar içerisinde oluşan ve kişinin kendini algılama biçiminin (Yep, 1998: 60-62) bir yansıması değildir. Aksine ezilen kimlikler, çoğu zaman kendilerini bu bağlamlara, koşullara ve hatta süreçlere rağmen geliştirdikleri direnme setleri ile algılamaya eğilimlidir. Ancak egemen tahakkümler karşısında çeşitli stratejiler ve taktikler yoluyla kendilerinden beklenen duygu, davranış ve düşünce pratiklerini sahneye koyabilirler. Bu performans hiçbir zaman kişinin mutlak aidiyetini göstermediği gibi içinde bulunduğu koşullara yönelik itirazını da göstermez ve ezilenler çoğu zaman bu itirazları kamufle eder. Bu nedenle kimliğin bir konumlanma ya da algılama meselesi olmadığı, akışkan ve kesişimlerle şekillenmediği, özellikle kentsel üretim ilişkilerine ve bizatihi kentin kendisine tutunmayı, hayatta kalmayı ve emeğin yeniden üretim süreci içerisinde yer almayı içeren pratikler yoluyla değiştiği öne sürülebilir.

Kürt kimliğinin kentteki karşılığı toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılıklarla sarmalanmıştır. Bu nedenle folklorik ya da kültürel niteliğinden sıyrılarak yeniden inşa edilir. Bu süreçte kentsel alan ve mekân, mekânsal farklılaşmanın dinamikleri sayesinde kimlik üzerinde belli belirsiz bir etki sahibidir. Bu etki bir yandan barınma ekonomisi ile gerçekleşir. Barınma ekonomisi, özellikle 2000 sonrası gelen Kürt emek gücünün, kentte yer bulması ile onun hayatta kalması arasındaki ilişkide kritik bir rol oynar. Koşulların el verdiği en ucuz barınma imkânlarını sağlamak ile işyerine ulaşmak arasındaki maliyeti en aza indirmek, iş bulmasını kolaylaştıracak sosyal ilişkilere sahip olmak, kendini koruyabilecek ya da güvende hissedebilecek mekânsal aidiyet için barınmanın gerçekleşeceği yer önemlidir.

> Tarlabaşı'nda 300 milyonluk bir oda tutarız, 9-10 kişi o odanın içerisinde yaşarız, banyomuz yok, bir şeyimiz yok, o kokunun, o şeyin içerisinde. Sağlıklı bir yemek yok, dışarıda yiyorsun, zaten evde pişirme, ev ahlakı diye bir şey kalmıyor sende. 30-40 milyon yevmiye, 12-15 saat ayaktasın, akşam paranı alıyorsun, eve gidiyorsun 20 milyonunu zaten hibe ediyorsun, 20 milyon sana kalıyor. O 20 milyonda en az bütçeyle hibe ediyorsun ... başka da bir yaşam tarzımız yok. (Cemali, 27, Hakkari).

Kentin çöküntü alanlarında yer bulabilenler için bu süreç, razı oldukları koşullar altında barındıkları anlamına gelmez. Görüşme yapılan Kürtlerin önemli bir kısmı Tarlabaşı'nda barındıklarından dolayı memnuniyetsizlikleri dile getirdiler. Bunun nedenlerinden biri Tarlabaşı'nın çöküntüleşmiş bir semt olması, diğeri ise insanların Tarlabaşı'yla ilgili olumsuz kanaatleridir. Bunu kendilerine "reva görülen" bir zorunluluk olarak algılamaları ve bu revanın nedenini de kimlikleriyle ilişkilendirmeleri ise sınıfsal sömürü ilişkileri ve etnik tahakküm mekanizmasının örgütlenmesinin kimlik üzerinden dile getirilmesini içermektedir. Birçok görüşmede ifade edildiği üzere Tarlabaşı'nda barınmak, çalışmak ve üretim ilişkilerine dâhil olabilmek için zorunlu bir tercihtir. Barınma ekonomisinin kente yeni gelen göçmen emeği için ürettiği çelişkiler, kentsel süreçler içerisinde çözümlenemez. Bu nedenle "[B]azı insanlar için ... işyerine yakın bir yer ... başlarını sokacakları bir çatıdan daha önemlidir. Bazıları içinse bedava veya çok ucuz arazi, şehrin dış mahallerinden merkezine doğru işe gidip gelmeyi göze alacakları kadar caziptir" (Davis, 2010: 45). Barınma ve ulaşım maliyetlerini minimuma çekerken insani yaşam koşullarını göz ardı etmek zorunda kalanların hemen yanı başında akan orta sınıf tüketim cenneti olarak Taksim-İstiklal Caddesi ise sınıfsal öfkenin ve gizli –açık tehdidin somut gerekçelerini üretir.

> Peki, ben sana sorayım, ben neden burada [Tarlabaşı] yaşıyorum? Yani çok mu güzel bir şey böyle bir yerde yaşamak? İnsan böyle bir yerde yaşamak ister mi? Hayvan bile istemez. E kardeşim o zaman biz neden burada kalıyoruz, keyfimizden kalmıyoruz ki... kalmayıp ne yapacaksın, nereye gideceksin? Biz 5 kişiyiz, ev tek bir oda. Tuvaleti bile yok. Sadece bir oda. Kürtlere reva görülen bu işte. Ha [Tarlabaşı'nda] güzel evler yok mu, var, bizim arkadaşlarımız var onlar mesela normal evlerde kalıyorlar. Normal dediğim yine bizim oradaki [Şırnak'ı kastediyor] evlerden kötüdür ama en azından burası için iyidir. Ama onlarda zaten aileleriyle buradadırlar. Kazandıklarının hepsini burada yerler, biz öyle değiliz ki. Arif her ay eve para göndermese ailesi perişan olur, ben öyle, Hüseyin öyle, mecburuz burada kalmaya. ... Peki, neden mecburuz, çünkü burada yaşamayı bize çok görüyorlar, istemiyorlar ki biz İstanbul'da insan gibi yaşayalım. Hep böyle kenara itmek, hep ayağının altına almaya çalışmak, hep ezmeye çalışmak. ... Ama gör bak, herkes anlayacak, biz de böcek değiliz ki yani böyle ezilelim. (Kemal, Şırnak, 26).

Kürt kimliğinin ve Kürt olma halinin yeniden inşa edilmesinde, Lefebvre'nin (2000: 63-181) yukarıda söz edilen, kentsel mekânın mübadele değeriyle belirlediğine yönelik yaklaşımı önemlidir. Kentsel mekânın mübadele değeri hem kentsel dönüşüm için hem de emeğin yeniden üretildiği koşullar için gereklidir. Sermayenin kentsel alan üzerindeki hakimiyeti, kentteki üretim ilişkileri üzerindeki kontrol, denetim ve yönlendirme/manipülasyon gücü Tarlabaşı'nda yer bulabilen Kürtler için, semti zorunlu ikametgaha dönüşmektedir. Böylelikle sadece kentsel alan değil aynı zamanda kentsel mekân da mübadele değerine sahip olmakta; ve bu durum kentin ve kentsel alandaki sömürü ilişkilerinin yeniden üretilmesine neden olmaktadır. Bu nedenle Kürt emek gücü açısından kentsel mekân kendilerini kuşatan, içinden çıkamadıkları ya da çıkmakta zorlandıkları bir kısır döngünün cisimleşmiş hali olarak deneyimlenmektedir.

Bizi kovdular işte köyden, devlet kovdu, yani bu kayıtlarla sabittir. E ne yapacak yani bu adam ya İstanbul'a gelecek ya İzmir'e gidecek, göç edecek yani. Geleceği yerler böyle yerler olacak tabii, harabe olacak, virane olacak. Yoksa zaten geçinemez, ölür, vallahi ölür, sokağın ortasında ölür, kimsede dönüp bakmaz "ya bu bir insan mıdır, hayvan mıdır, can mı çekişiyor, ne oluyor yani" diye. Bizim insanlarımızda buraya [Tarlabaşı] gelmiş, bu pisliğin içine gelmiş. Yaşıyor mu, yaşıyor... eğer buna yaşamak dersen! (Selim, 33, Cizre).

Mekân politiktir ve "toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü ifadesidir" (Işık, 1994: 28). Mekânın politik karakteri hem mekânın kentsel alan içerisinde kurulumunu içeren yapısal koşullarla hem de mekânın içerisinde gerçekleşen gündelik pratiklerle doğrusal bir ilişki içerisinde gerçekle-

şir.[10] Bu nedenle mekânsal farklılaşmanın kentsel yerleşimde toplumsal eşitsizliğin bir göstereni olduğu ve sınıfsal dağılımın mekânsal eksenini oluşturduğu koşullarda, zorunlu yerleşimler politik talepkârlıkları içermektedir. Bu talepkârlık, Kürtlerin Tarlabaşı'na yerleşmelerinin nedenini oluşturmamakta ancak oraya yerleşmek zorunda kalmalarıyla birlikte yeniden politikleşmelerini kolaylaştıran faktörlerden biri haline gelmektedir. Kent-kimlik arasındaki bu ilişki, mekânda iz bırakmak isteyenler kimliklerin yeniden inşasında merkezi bir işleve sahiptir. Kente sürgünün öncesi ve sonrasının ürettiği deneyimler Kürt toplumunun politikleşmesinde belirleyicidir. Kentte karşılaştıkları toplumsal eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleriyle birlikte bu politikleşme, kimliğin içerisinde yer aldığı yeni çelişkilerle birlikte yeniden üretilir. Kentteki Kürtlüğün deneyimlenme biçimleri, Kürt olma halinin ne olduğuna ilişkin belli bir açıklama sunmak yerine, Kürtlerin sınıfsal sömürü ve tahakküm mekanizmaları karşısındaki konumlarına yönelik bir itiraza dönüşür.

> Ben İstanbul'a gelmezden evvel benim hiç aklımda yoktu bu parti purtu işleri. Zaten her şey burnumuzdan gelmişti, perişandık yani. Bir gün Cavit abi geldi, dedi "Hasan ne olacak bu işler", dedim "abi hangi işler", durdu durdu dedi ki "böcek gibi ölüyoruz burada, sinek gibi eziliyoruz, bizim üstümüze basan ağa oluyor Hasan, ne yapalım yani, kader deyip aşağı mı oturalım?" dedi, böyle konuştuk epey, anlattı falan. Ben o an düşündüm, "ben bir şey yapacağım" dedim içimden kendime, gittim partiye, dedim "ben partide çalışacağım." Dediler ki bana "o zaman ilçeye git" dediler, o arka sokaktaki var ya [Beyoğlu İlçe BDP/HDP], işte oraya gittim, akşamları da oraya gittim, bıraktım kahveyi, sonra da gittim, geldim işte. Oradaki arkadaşları dinledikçe, o ortamı gördükçe bilincim arttı benim ve dedim ki "ben de varım burada kardeşim, Kürt'üm, Allah yaratmış ve ben de buradayım yani. Bana böyle etmeyin, barışacaksak artık beni ezmeyin." ... Yoksa ne işim var benim kırkımdan sonra partide purtuda ama çocuklarım vardır, onların güzel yaşamasını istiyoruz, hepimiz istiyoruz bunu yani, ne gerekiyorsa yapalım. (Hasan, 40, Şırnak)

Kürt emek gücü, özellikle gündelik yaşam içerisindeki tecrübeler ve gözlemler yoluyla, kolektif tüketim kanallarına olan mesafelerine ve bu mesafeye neden olan eşitsizlik ve ayrımcılık uygulamalarına karşı sessiz bir itiraz içerisindedir. Emeğin yeniden üretim sürecini mümkün kılan kolektif tüketim (Castells, 1975; 1977), Kürt toplumu özelinde, kimliğin yeniden inşa edilmesinde önemli faktörlerden biridir.

10 Benzer bir durum, sosyo-politik hafıza ve politik aidiyet meselesi için de, bir başka ifadeyle, Kürt kimliğinin politik değeri için de geçerlidir. Bu nedenle HDP (ve öncesinde BDP) il ve ilçe teşkilatlarının Tarlabaşı'nda bulunmasının sembolik değeri vardır.

> Normalde buralarda çalışıyorum işte garsonluk, bulaşık yeri geldiğinde. Zaten ya lokantada ya sokakta ya inşaatta çalışırsın. İstisnalar dışında budur ama başka ne olabilir ki... zaten eğitim yok, bir şey yok. ... Çevrem için üzülüyorum, doğudan gelenler çocukluklarını yaşayamıyorlar, eğitim alamıyorlar, dışlanıyorlar. E gençliklerini de yaşamıyor. Siz nasıl bakıyorsunuz bilmiyorum ama cinsellik, yeme içme kadar ihtiyaçtır, gidin 100 tane Kürt gencine sorun yani ruhsal bir açlık vardır. Metropolde, İstanbul'da yaşıyorsun ama yaşam standartlarına bakıyorsun sanki Afrika'da yaşıyor insanlar. ... Burası [İstanbul] öyle bir yer ki en güzel günlerimi benden aldı, sağlığımı benden aldı, küflü rutubetli evlerde kalıyorsun böbrekler, ciğer iflas ediyor, bütün organların etkileniyor. İşin psikolojisine hiç girmiyorum. (Murat, Elazığ, 32)

Kentin nimetlerine tanık olmak ile bu nimetlerden mahrum olmak arasındaki gerilim sadece sınıfsal öfke olarak kendini göstermez. Toplumsal alanlarda tecrübe edilen eşitsizlik ve ayrımcılık, kentte dengeli halde olması beklenen toplumsal kurumlarla anomik bir ilişkiyi beraberinde getirir. Kadın-erkek ilişkilerinden, aile-içi ilişkilere, iş ilişkilerinden bürokratik ilişkilere kadar hemen her alanda kendini gösteren bu anomi, mekânsal farklılaşmayla birlikte derinleşerek devam eder. İşyerinde televizyonda öldürülen PKK militanları ya da ordu mensupları ile ilgili bir haberde Kürtlere küfreden bir patron ya da çalışan, otobüste Kürtçe konuştuğu için azarlayan teyze ya da amca, "nerelisin" diye soran müşteri ya da herhangi biri, "çıkartın kimlikleri" dedikten sonra onlarca dakika onları ayakta tutan kolluk kuvveti, kendisine şefkat göstermek isteyenlerin gözleri, mimikleri, jestleriyle birlikte, bir çeşit *gündelik* anominin örgütlediği, Kürt olma hali, özellikle üretim ilişkileri içerisinde, Kürtlerin Kürtleştirilmesiyle devam eder.

Burası, Hall'un (1992: 273-277) "sosyolojik özne"sinin kültürler-arası ilişkiler yoluyla oluştuğunu öne sürdüğü "öz"ün oluşmadığı yerdir. Ötekilerle ilişkilerin ancak ezilen kimliğin toplumsal karşılığının ezilen tarafından içselleştirildiği ölçüde geçerli olduğu bir zeminde Kürt olma hali, buna sınıfsal bir direnç üretir. Bu direnç, Thompson'un (2006: 88) "anonim tehdit", Certeau'nun (2008: 110-116) "taktikler", Postone'un (2003) "tahakküm" ve Scott'un (1990) "gündelik ayak oyunları" olarak açıklamaya çalıştığı pratiklerle şekillenir. Bazen bir çeşit görünmezlik olarak ortaya çıkar bazen olduğundan daha keskin görünerek... Edilen küfürleri duymazdan gelmekle, elindeki tabakları fırlatıp küfrederek işten ayrılmak direnme setlerinin birer parçasıdır.

Kürt kimliğinin kentsel alanda enformel bir kimlik haline gelmesi ve üretim ilişkileri içerisinde Kürtlüğün, ve dahası bütün ezilen kimliklerin, bir ucuz emek girdisine dönüşmesi, kentte var olmanın ve kente tutunmanın rutinlerindendir. Kimliğin enformel bir nitelik kazanmasıyla birlikte Kürtlük, sınıf-

sal sömürü ilişiklerine ve tahakküm mekanizmalarına direnme stratejilerini, yine mevcut koşulların içerisinde var olan politik, sosyal ve kültürel olanaklarla üretir. Siyasal süreçlere eklemlenmeden maduniyetin stratejik biçimde yeniden üretimine kadar uzanan bu süreç ezilen kimliklerin kentsel mekânda verdiği varoluş mücadelesinin sosyal bileşenleri gösteren ve kimliğin inşasındaki uğrakları belirleyen bir dizi kategoriyi içerir.

Siyasal katılım bu direnme stratejilerinden biridir. Yapılan saha çalışmasında gözlemlendiği üzere siyasal katılım, hiçbir zaman sadece siyasal katılım değildir. Madun Kürtler açısından siyasal katılım, bir sürgün deneyimi olarak tecrübe edilen kentsel mekânda Kürt olarak var olmayı mümkün kılan aracılardan biridir. Bununla birlikte, partide yer almak, kendini kentten ve kentteki eşitsiz ilişkilerden, "gönüllü tecrit" olarak ifade edilebilecek olan bir motivasyon ile ayırmanın olanaklarını sunar. Mevcut kent koşulları içerisinde, Kürt kimliğinin, sosyo-kültürel bağlardan sosyo-politik bağlara geçmesini zorunlu kılan ilişkiler nedeniyle, siyasal Kürt hareketinin içerisinde yer almak, siyasal aidiyeti kültürel bir kamuflajla kimlik makinesine dönüştürmeyi sağlar. Elbette bütün bunlara eklenmesi gereken siyasal katılımın ve aidiyetin ürettiği sosyal ilişkilerdir. Ancak asıl belirtilmesi gereken, ilgili örneklemdeki madun Kürtler açısından siyasal katılıma ilişkin süreç ve ilişkilerin, politik bir meseleden daha çok varoluşsal bir mesele olarak değerlendirilmesidir.

> Eğer ben, bu parti olmasaydı, yani ne yapardım bilmiyorum, dağa giderdim kesin. Kendimi öldürürdüm belki. İstanbul'da yaşamak için bu bize, en çok bu lazım. Ekmek olmasın, su olmasın ama parti olsun yoksa sahipsizlik çok kötüdür, dayanamayız yani. (Sinem, 26, Kilis)

> [BDP/HDP] Savunuyorlar bizi. Görüyorum bunları, bizi çok savunuyorlar. Yani orada olmaları çok iyi bence şu an orada olmaları iyi. ... orada olmasalar zaten bizi bu İstanbul'da çiğ çiğ yerler. Çok acımasızdır buralar, yamandır, öyle deme, iyi ki parti var, sıkıntımızı, derdimizi anlatıyoruz. Bizi onlar savunmasa kim savunacak burada? (Cengiz, 24, Hakkâri)

Siyasal katılım en sistemli ve nitelikli direnme setlerini oluşturur. Ancak madunların geliştirdiği direnme setleri, buna politik direnci de ekleyebiliriz, sistemli ve bütünlüklü bir biçimde şekillenmez. Belirli bir plan ve proje dahilinde uygulanmaz. Sınırları ve amacı net, hedefi belirgin bir biçimde geliştirilmez. Hayatın içerisine sızarak ve boşluklardan istifade ederek sergilenen pratiklerden oluşur. Bu nedenle nasıl ve ne biçimde açığa çıkacağı, nereye kadar devam edeceği kestirilemez. Gündelik yaşamdaki karşılaşmalar bu di-

renme setlerine yön veren dinamikleri barındırır. Bazen işporta tezgâhını yola yerleştirip kendini kuytuya çekmekle ya da işyerinde hiç konuşmadan sadece söylenenleri yapmakla ve hep duvarın kenarında durup görünmez hale gelmeye çalışmakla, bazen saçlarını yukarı doğru jöleleyip herkesle bir biçimde iletişime girmeye çalışarak açığa çıkar. Karşılaşmaların ortak noktası bedenin sunulma biçimini içerir. Burada öne çıkan asıl motivasyon "onlardan" olmadığının ve olamayacağının bilincinde olmanın verdiği huzursuzluk, Erdoğan'ın ifadesiyle (2007: 78) "tetikte olma" halidir. Bu huzursuzluk hali aynı zamanda Kürtlerin kente ve kentteki üretim ilişkileri ile mesafelerini belirleyen işaretlerin, izlerin, sembollerin, jest ve mimiklerin anlamlarını deşifre etmelerini kolaylaştırır. Ezilen kimlikler açısından yapısallaşmış eşitsizlik koşulları altında ve ayrımcılığın olağanlaştırıldığı toplumsal alanlarda huzursuzluk hali, aynı zamanda bir temkinlilik ve basiret vesilesidir.

> [İş ararken] Anlıyorsun yani, [patronun] halinden, tavrından anlıyorsun, hiçbir şeyden anlamazsan bakıyorsun mekâna, iki-üç bayrak varsa, Atatürk'ün resmi varsa, diyorsun bu beni alsa da ben en fazla iki ay kalırım burada. Çünkü seni saydığı, bu da çalışan bir insandır, ekmeğin peşinden gelmiş ya da sana kıymet verdiği için değil, sadece ama sadece çalıştırmak için alıyor, 16, 17, 18 [saat], artık Allah ne verdiyse. Ona da ne kadar dayanabilirsin, insansın yani, vücut düşüyor bir yerde, kalkamıyorsun. ... Bakıyorsun işte böyle şeylere, biraz konuşuyorsun, çok milliyetçiyse, Kürt olduğunu anlayınca önce kardeşiz falan diyebilir mesela. Bir iki defa televizyondaki bir habere bakar, Kürtlere küfreder, tepkini ölçer yani, bakar bir şey diyor musun, sen sesini çıkarmayıp işine devam edersen iki-üç yapar, sonra o da sıkılır, vazgeçer. Asıl zor olan onun işçisidir. Yani yakını, has adamı, akrabası falan varsa odur. Sürekli seni ezer, her şeyi sana yaptırır ve en ufak, ama böyle minnacık bir laf desen hemen mevzuyu hakarete, sövmeye falan getirir. Aklında hep benim Kürt olduğum bilinci var yani. Hep içinden onu geçiriyor ama ben de ona koz vermiyorum, biliyorum çünkü, içini biliyorum. ... [Bu tür işveren ve işçilere karşı] Ben şunu öğrenmişim artık, iyi geçinmeye çalışma, geçinemezsin. Ne zaman işi bırakacağı bileceksin, hazırlıklı olacaksın. (Tahsin, 34, Diyarbakır)

Direnme setlerini oluşturan bir başka pratik ise kimliği parçalamaktır. Gündelik yaşam içerisinde Kürtlüğün işe yaramadığı her durumda, toplumsal cinsiyet rollerini sergilemek, din-mezhep ortaklığının altını çizmek, futbol taraftarlığını köpürtmek ya da aynı diziyle ilgili sohbet etmek gibi pratik taktikler sosyal ilişkileri sürdürmeyi sağlayan hamlelerdir. Bunlardan en önemlisi "biz sizin bildiğiniz Kürtlerden değiliz" kalıbıyla ifade edilir. Bildiğimiz Kürtle-

rin, devletin bize bildirdiği Kürtler olduğunun farkında olan madun Kürtler için "bilmediğimiz Kürtlerin" bizden olduğu varsayılır. Aslında bu varsayım ya da hüsnü niyet, uzlaşmazlıkların erteleneceği mesajını içerir. Bu nedenle Kürtlüğü paranteze alıp ortak bir söz üzerinde uzlaşmayı, buluşmayı teklif eder. Ancak çatışmalı dönemler söz konusu olduğunda etnik tahakküm mekanizması olanca çıplaklığıyla çalışamaya başlar ve Kürtlük yeniden hatırlanır, hatırlatılır.

> ...ama biliyor musunuz, ne kadar "ben o Kürtlerden değilim" dersen de, bir kere Kürt olduğun ortaya çıkınca artık sen de öylesin, teröristsin yani. Ne yaparsan yap, istediğin kadar "din kardeşiyiz" de, "Çanakkale'de beraber savaşmışız" de, "birlikte çalışıyoruz, birlikte ekmek yiyoruz" falan de, ne dersen, a-ha işte buradan giriyor, buradan çıkıyor. Neden, çünkü Kürt onun için pistir, kötüdür, düşmandır, gizli düşmandır. Oysa biz düşman falan değiliz ki, vallahi değiliz, düşmanlık yapmaya bile zaman bulamıyoruz. ... Verecekleri üç kuruş para, istiyorlar ki onlar ne derse öyle diyelim, öyle hissedelim, öyle konuşalım. E bir yerden sonra senin de burana kadar geliyor ve o zaman diyorsun ki evet, ben Kürt'üm, assanız da Kürt'üm, kesseniz de Kürt'üm. (Türkan, Diyarbakır, 22).

"Ben sizin bildiğiniz Kürtlerden değilim" şeklinde ifade edilen kalıbın gündelik hayatta ve emek sürecindeki karşılığı kimliğin göstereni olarak kodlanan Kürtlüktür. Bir başka ifadeyle enformel kimlik olarak Kürtlük, Kürtlerin Kürtlükle kurdukları ilişkinin dışında bir yerde kurulur. Etnik tahakküm mekanizmasının egemen birikim stratejisi doğrultusunda kendini yeniden restore ettiği her durumda bu gösteren yeni bir içerik kazanır ve piyasanın ihtiyaç duyduğu Kürtlük yeniden dolaşıma sokulur. Bu nedenle tahakkümün baskısından ve ürettiği gerilimden bir nebze olsun kaçınmak için gösterilen her çaba nihayetinde tahakkümün ürettiği etnik koda geri dönmekle sonuçlanır. Ancak sınıfsal sömürü ilişkileri içerisinde en altta yer alanların mücadelesi gizli-açık direnme pratikleri ile devam etmektedir. Dolayısıyla kendilerini zincirleyen kimliklerinden başka kaybedecek bir şeyi olmayanların direniş taktiklerinin politik ve toplumsal ufku sınırsızdır.

Beyoğlu'ndaki çalışan, Tarlabaşı'nda yaşayan Kürtler için kentsel mekân, Kürtlere kentsel alandaki sınırlarını hatırlatan, kente ne oranda dâhil olacaklarını anlatan ve kentteki üretim ilişkilerine hangi düzeyde katılacaklarını belirleyen süreçlerin tecessüm ettiği yerdir. Türkiye özelinde, sınıfsal ve sosyo-politik çelişkilerin kentsel mekâna taşınmasıyla birlikte ortaya çıkan eşitsizlik ve ayrımcılık pratikleri, neoliberal ekonomi-politik ile iç içe girerek birbirlerini süreklileştirir. Gittikçe sistematikleşen enformelleşme ve prekarizasyonun çe-

lişkisini ve neden olduğu kötülükleri doğrudan deneyimleyen kesimlerden biri, Kürtlerdir. Kürt kimliği, uzun zaman boyunca, cahil, bölücü, iç-dış mihrak, köylü, tehlikeli gibi olumsuz niteliklerle etiketlenen bir kimlik olageldiği için etnik tahakküm mekanizmasının üzerinde çalıştığı doğal bir özneydi. Bu nedenle Kürt kimliğini dile getiren her açıklama modelinin, özellikle gündelik hayatta Kürtlük etiketini taşıyanlar açısından, tahakkümü devre dışı bırakarak, sadece sınıfsal olarak açıklaması zordur.

Sonuç

Kimlik, sabit-mutlak bir olma halini içermez. Kimlik gündelik ve kolektif pratiklerin örgütlenmesinin bir sonucu olarak ve inşa edilen bir oluş halinin sürekliliğinde kurulur. Bu nedenle hiçbir kimlik içerisinde yer aldığı mekândan, sosyal ilişkilerden ya da daha geniş bir ifadeyle toplumsal alanlar içerisindeki tahakküm ilişkilerinden bağımsız olarak somutlaşmaz. Dolayısıyla bir kimliğin kendini temellendirdiğini vehmettiği geleneksel ve tarihsel nitelikler ya da köken anlatıları kimliğin mazisinden daha çok kimliğin şimdisine ilişkin göndermeleri ve sosyal, siyasal, ekonomik süreçler içerisindeki çelişkilerin dile getirilmesidir.

Mekânın organizasyonu, egemen birikim stratejisinden bağımsız gerçekleşmez. Mekânsal farklılaşma bu birikim stratejisine bağlı düzenlemelerin tecessüm eden sonuçlarından biridir. Toplumsal alanlar içerisinde kendilerine eşit, adil ya da haysiyetli bir yer bulamayanların, kentsel mekânlar içerisinde yaşadıkları çelişkiler, gündelik pratiklere olduğu kadar duygu, düşünce ve davranışlara da yansıyan içeriklere sahiptir. Bu çelişkilerin mekânsal yönü ekonomik, sosyal ve politik kesişimler içerisinde gerçekleşir. Harvey'nin (2010: 52) birçok metinde söz ettiği "sermayenin dolaşımının aynı zamanda mekânsal hareket" olduğu yönündeki yaklaşımı, mekânsal farklılaşmanın sınıfsal karşılığını ifade etmektedir. Bir başka ifadeyle sermaye birikiminin şişmesiyle doğru orantılı olarak artan kentleşme süreci sadece kentin mutenalaşması ya da niceliksel olarak genişlemesini içermez. Aynı zamanda mekânsal farklılaşmayı derinleştirerek toplumda var olan çelişkileri de derinleştirir.

Çelişkilerin derinleşmesi gittikçe uçlara doğru çekilen ve eşitsizliklerin somutlaştığı ya da cisimleştiği bir alan olarak mekânın, bir sınıfsal çatışma alanı olarak kurulmasını beraberinde getirir. Dolayısıyla mekânsal farklılaşma kapitalist üretim biçimine bağlı olarak gelişen güçler tarafından yönlendirilir. Burada, özellikle sınıfsal kompozisyonda alt-sınıflara doğru gidildikçe kişilerin kendi tercihlerinden kaynaklanan bir yerleşimden daha çok bir mecburi iskânın söz konusu olduğu daha açık bir biçimde gözlemlenebilir (Harvey, 1985: 117-127).

Ezilenlerin mecburi iskânlarını mümkün kılan, bunu sürdürülebilir bir barınma ekonomisi haline getiren süreçler sadece üretim ilişkileri içerisinde gerçekleşmez. Bu sürecin gerçekleşmesi sosyal ilişkilerin ve bunu mümkün kılan mekânsal konfigürasyonun var olmasını gerektirir. Bu yönüyle Beyoğlu-Tarlabaşı gibi Kürtler açısından sürgün mevkilerine dönüşmüş mekanların sosyal hürmetsizlik/aşağılama ile sarmalanmış olmasının neden olduğu damgalanma sadece orada yaşayanları ötekileştirmekle ya da insani niteliklerinden soyutlamakla sınırlı değildir. Sosyal itibarsızlık ve kamusal gücün bu itibarsızlığı yeniden organize ederek sermayeye yeni alanlar açması, sürgün mahallelerinde yaşayan kişileri enformel üretim ilişkilerinin kuralsızlıklarına teslim eder. Sonuç olarak hem onların görünmez olmaları hem de kentin görece cazip alanlarının dışında kalmaları sağlanmış olur (Wacquant, 2007: 68-69). Böylece mekânsal farklılaşmanın ürettiği sınıfsal çelişkilerin sonucu olarak ortaya çıkan suç ve suçlu alt kültürü hem kamusal yaptırımların meşruluğunu hem de Kürtlüğün sosyal ayrımcılık nesnesi olarak yeniden kurulumunu kolaylaştıran bir işlev kazanır. Buna ek olarak, yasa dışılıkla çerçevelenmiş bir işsizlik ya da yarı-işçilik halinde verilen varlık mücadelesi metropolde şekillenen Kürt kimliğinin politik karakterini belirleyen öğelerden biri haline gelir.

Mekân aynı zamanda politiktir ve "toplumdaki eşitsiz güç ilişkilerinin bir aracı ve örtülü ifadesidir" (Işık, 1994: 28). Mekânın politik karakteri hem mekânın kentsel alan içerisindeki –köhneleşme gibi– yapısal koşullarla hem de mekânın içerisinde gerçekleşen gündelik pratiklerle ilişkilidir. Bu nedenle mekânsal farklılaşma, kentteki toplumsal eşitsizliğin bir göstereni olduğu gibi sınıfsal dağılımın mekânsal eksenini oluşturduğu için yerleşim zorunluluğu dayatır. Bu zorunluluklar altında gerçekleşen zorunlu yerleşimler mekanla ve üretim ilişkileriyle kurulan ağlar nedeniyle politik içeriklere sahiptir. Bu içerikler, Kürtlerin, Beyoğlu-Tarlabaşı'na yerleşmelerinin nedenini oluşturmamakta, ancak oraya yerleştiklerinde politikleşmelerini mümkün kılan faktörlerden biri haline gelmektedir.

Modern kapitalist toplumsal formasyonda kimlikler hiyerarşisi kültürel karşılaşmalar ya da etkileşimler üzerinden değil, eşitsiz ilişkileri içeren toplumsal alanlar sayesinde oluşturulur. Bu nedenle Kürt kimliğinin kentsel mekânda yeniden inşa edilmesinde bu yapısal eşitsizliği kimlik üzerinden sağlayan egemen birikim stratejisi için Kürt olma hali, tıpkı kadınlık, Alevilik, Ermenilik, Translık ve benzeri ayrımcılıklarda olduğu gibi, süreklilik kazandırılması gereken bir süreci içerir. Kentin, mekânsal farklılaşma ekseninde kurulması kadar, bu farklılaşmanın kendi sınırlarını ve geçirmezliklerini yaratması da gerekmektedir. Bu nedenle enformel üretim ilişkileri içerisinde Kürtlük, üzerindeki tahakkümün şiddetiyle doğru orantılı olarak, mekânsal farklılaşmanın sınırlarını belirleyen bir anlam ve içerik kazanır.

KAYNAKÇA

Bourdieu, P. (2013), *Bilimin Toplumsal Kullanımları*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik.

Brubaker, R. ve Cooper, F. (2000), "Beyond identity", *Theory and Society*, 29, 1-47.

Castells, M. (1975), 'Advanced Capitalism, Collective Consumption and Urban Contradictions', Leon N. Lindberg, R. Alford, C. Crouch, C, Offe (der.) *Stress and Contradictions in Modern Capitalism* içinde, Massachusetts. Lexington Books, 175-197.

Castells, M. (1977), *The Urban Question: A Marxist Approach*, çev. Alan Sheridan, London: Edward Amold.

Castells, M. (1997), *Kent, Sınıf, İktidar*, çev. Asuman Erendil, Ankara: Bilim ve Sanat.

Certeau, M. (2008), *Gündelik Hayatın Keşfi* (Cilt:1), çev: Lale Arslan Özcan, Ankara: Dost.

Davis, M. (2007), *Gecekondu Gezegeni*, çev. Gürol Koca, İstanbul: Metis.

Demir, H. ve Akar, R. (1999), İstanbul'un Son Sürgünleri, İstanbul: Belge.

Dinçer, İ. (2009), 'Kentsel Koruma ve Yenileme Sorunlarını Örnekler Üzerinden Tartışmak: Süleymaniye ve Tarlabaşı', goo.gl/pzHt0i, Son Erişim Tarihi: 28 Haziran 2014.

Edles, L. D. (2002), *Cultural Sociology in Practice*, Oxford: Balckwell.

Enlil, Z. M. (2003), "1980 Sonrası İstanbul'da Toplumsal Ayrışmanın Mekânsal İzdüşümleri", *Mimar.İst Dergisi*, 8, 84-89.

Erdoğan, N. (2000), 'Devleti 'İdare Etmek': Maduniyet ve Düzenbazlık', *Toplum ve Bilim*, 83, 8-30.

Erdoğan, N. (2007), 'Yok-sanma: Yoksulluk-Maduniyet ve Fark-Yaraları', Necmi Erdoğan (der.), *Yoksulluk Halleri* içinde, İstanbul: İletişim.

Ergün, N. (2006), 'Gentrification Kuramlarının İstanbul'da Uygulanabilirliği', David Behar ve Tolga İslam (der.), İstanbul'da Soylulaştırma: Eski Kentin Yeni Sahipleri içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Fay, B. (2005), Çağdaş Sosyal Bilimler Felsefesi, çev. İsmail Türkmen, İstanbul: Ayrıntı.

Glaser, B. G. ve Strauss, A. L. (1967), *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Chicago: Aldine.

Gleason, P. (1983), 'Identifying Identity: A Semantic History', *The Journal of American History*, 69 (4), 910-931, goo.gl/jiuec4, Son Erişim Tarihi 5 Ağustos 2013.

Gottdiener, M. (1985), *The Social Production of Urban Space*, Austin: The University of Texas.

Gülersoy, Ç. (1994), 'Taksim Meydanı', İstanbul Ansiklopedisi, Cilt: 7, İstanbul: Tarih Vakfı, s. 198-199.

Gürsel, Y. (1986), 'Tarlabaşı Yıkılımının Arka Planı', *Mimarlık Dergisi*, 221, 21-22.

Habermas, J. (1998), *Sosyal Bilimlerin Mantığı Üzerine*, çev. Mustafa Tüzel, İstanbul: Kabalcı.

Hall S. (1996), 'Who Needs 'Identity'?', Stuart Hall ve Paul du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde, London: Sage.

Hall, S. (1992), 'The Question of Cultural Identity', S. Hall, D. Held ve T. McGrew (der.), *Modernity and Its Futures* içinde, Cambridge Polity Press.

Hall, S. (1997), 'The Local and the Global: Globalization and Ethnicity', Anthony D. King, (der.), *Culture, Globalization and the World-System: Contemporary Conditions for the Representation of Identity* içinde, Minneapolis: University of Minnesota.

Hall, S. (2003), 'Who Needs Identity', Stuart Hall ve Paul du Gay (der.), *Questions of Cultural Identity* içinde, London: Sage.

Handler, R. (1996), 'Is 'Identity' a Useful Cross Cultural Concept', John Gillis (der.), *Commemorations: The Politics of National Identity* içinde, Princeton: Princeton University.

Harvey, D. (1982), *The Limits to Capital*, Oxford: Basil Blackwell.

Harvey, D. (1985), *The Urbanization of Capital*, Oxford: Blackwell.

Harvey, D. (2002), 'Sınıfsal Yapı ve Mekânsal Farklılaşma Kuramı', Bülent Duru ve Ayten Alkan (der.), *20. Yüzyıl Kenti* içinde, 1. Baskı, Ankara: İmge.

Harvey, D. (2010), *Sermayenin Muamması*, çev: Sungur Savran, Sel: İstanbul.

Işık, O. (1994), 'Değişen Toplum/Mekan Kavrayışları: Mekanın Politikleşmesi, Politikanın Mekansallaşması', *Toplum ve Bilim*, 64-65, 7-38.

Kesteloot C. (2007), 'Urban Socio-Spatial Configurations and the Future of European Cities', Yuri Kazepov (der.), *Cities of Europe: Chancing Contexts,*

Local Arrangements, and the Challenge to Urban Cohesion içinde, Oxford: Blackwell.

Kesteloot, C. (1998), 'The Geography of Deprivation in Brussels and Local Development Strategies', Sako Musterd ve Wim Ostendorf (der.), *Urban Segregation and the Welfare State: Inequality and Exclusion in Western Cities* içinde, New York: Routledge.

Keyder, Ç. (2000), 'Arka Plan', Çağlar Keyder (haz.) *İstanbul Küresel ile Yerel Arasında* içinde, İstanbul: Metis.

Kümbetoğlu, B. (2005), *Sosyolojide ve Antropolojide Niteliksel Yöntem ve Araştırma*, İstanbul: Bağlam.

Lefebvre, H. (1991), *The Production of Space*, çev: Donald N. Smith, Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H. (2000), 'Right to the City', Eleonore Kofman ve Elizabeth Lebas (der.), *Writings on Cities* içinde, Oxford: Blackwell.

Lefebvre, H. (2003), *The Urban Revolution*, çev. Robert Bononno, Minnesota: University of Minnesota Press.

Martindale, D. (2000), 'Şehir Kuramı', Ahmet Aydoğan (haz.), Şehir ve Cemiyet içinde, çev. Fırat Oruç, İstanbul: İz.

Mutluer, N. (2007), 'Her Daim Zorunlu Göçün Semti, Yaralı Yamalı Bohça Tarlabaşı', İstanbul Dergisi, 61, 64-67.

Neuman, W. L. (2007), *Toplumsal Araştırma Yöntemleri* (Cilt: 1-2), çev. Sedef Özge, İstanbul: Yayın Odası.

Postone, M. (2003), *Time, Labor, and Social Domination: A Reinterpretation of Marx's Critical Theory*, Cambridge: Cambridge University Press.

Prakash, G. (1994), 'Subaltern Studies as Postcolonial Criticism', *American Historical Review*, 99, Oxford: Oxford University, 1475-1490.

Roberts, P. (2000), 'The Evolution, Definition and Purpose of Urban Regeneration', Peter Roberts ve Hugh Sykes (der.), *Urban Regeneration* içinde, London: Sage.

Rouse, R. (1995), 'Questions of Identity: Personhood and Collectivity in Transnational Migration to the United States', *Critique of Anthropology*, 15 (4), 351-380.

Scott, J. C. (1990), *Domination and the Arts of Resistance: Hidden Transcripts*, New Haven: Yale.

Sen, A. (2007), *Identity and Violence: The Illusion of Destiny*, New York: Penguin.

Sökefeld, M. (2001), "Reconsidering Identity" *Anthropos*, 96 (2), 527-544.

Spivak, G. C. (2000), "The New Subaltern: A Silent Interview", Vinayak Chaturvedi (der.), *Mapping Subaltern Studies and the Postcolonial* içinde, London: Verso.

Şahin, B. (2010), 'Tarlabaşı: Medeniyetin 150 Metre Aşağısı', Pınar Uyan Semerci (der.), *Hayalden Gerçeğe: Tarlabaşı Toplum Merkezi Deneyimi* içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Thompson, E. P. (2006), *Avam ve Görenek*, çev. Uygur Kocabaşoğlu, İstanbul: Birikim.

Türkün, A. ve Sarıoğlu, A. (2014), "Tarlabaşı: Tarihi Kent Merkezinde Yoksulluk ve Dışlanan Kesimler Üzerinden Yeni Bir Tarih Yazılıyor", Asuman Türkün (der.), *Mülk, Mahal, İnsan: İstanbul'da Kentsel Dönüşüm* içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Urry, J. (1999), *Mekânları Tüketmek*, çev. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı.

Üsdiken, B. (1994), 'Tarlabaşı', İstanbul Ansiklopedisi, Cilt: 7, İstanbul: Tarih Vakfı, 218-219.

Wacquant, L. (2007), 'Territorial Stigmatization in the Age of Advanced Marginality', *Thesis Eleven*, 91, London: SAGE, 66–77.

Yavuz, N. (2006), 'Gentrification Kavramını Türkçeleştirmekte Neden Zorlanıyoruz', D. T. İslam (der.), *İstanbul'da Soylulaştırma: Eski Kentin Yeni Sahipleri* içinde, İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi.

Yep, G. A. (1998), 'My Three Cultures: Navigating the Multicultural Identity Landscape', Judith Martin, Thomas Nakayama ve Lisa Flores (der.) *Readings in Intercultural Communication: Experiences and Contexts* içinde, Boston: McGraw-Hill.

Yılmaz, B. (2006), 'Yakındaki Uzak: İstanbul'un Bir Kentiçi Mahallesinde Sosyal Dışlanma Ve Mekânsal Sürgün', F. Adaman ve Ç. Keyder (der.), *Türkiye'de Büyük Kentlerin Gecekondu ve Çöküntü Mahallelerinde Yaşanan Yoksulluk ve Sosyal Dışlanma Raporu* içinde, Avrupa Komisyonu, Sosyal Dışlanma ile Mücadelede Mahalli Topluluk Eylem Programı 2002-2006, goo.gl/kHF0Bd, Son Erişim Tarihi: 25 Temmuz 2012.

Bir Mücadele Alanı Olarak "Otonomi": Türkiye'de Dizi Üretim Süreçleri Üzerinden Sömürü-Tahakküm İlişkilerini ve Siyasal Özneyi Tartışmak

FIRAT KONUŞLU

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ
BAŞKENT ÜNİVERSİTESİ
FKONUSLU@BASKENT.EDU.TR

ÖZET

Bu çalışma, maddi olmayan emek tezlerinin eleştirisi çerçevesinde Türkiye'de Dizi Sektörüne ve sektördeki ücretli emekçilere yoğunlaşıyor. Maddi olmayan emek tezlerinin temel argümanı olan yaratıcı, entelektüel ve duygulanımsal emeğin izleri sözü edilen alan içerisinde inceleniyor ve bu teorik yaklaşımın ampirik veriyle olan uyuşmazlıklarının altı çiziliyor. Bu bağlamda maddi olmayan emek tezlerinin iddiasına göre çağın baskın unsurlarından biri haline gelmiş, sermaye dışında "kullanım değeri" üretebilen yeni bir öznenin varlığına yönelik yaklaşımın fazla iyimser bir bakış açısı sunduğu iddia edilerek, söz konusu sektördeki üretim ve toplumsal ilişkilerin emek-sermaye çelişkisi üzerinden anlaşılması gerektiği savunuluyor. Bunun en temel göstergelerinden biri olarak dizi sektörünün çoğunluklu bir kısmını oluşturan ücretli emekçilerin, iddia edildiği gibi yetileri gelişen "sosyal" bir işçiye dönüşmenin aksine, gitgide kol gücüne dayalı vasıfsız işlere koşulması olarak sunuluyor ve bu çerçevede de maddi olmayan emek tezinin teorik bir eleştirisine girişiliyor. Son aşama olarak da maddi olmayan emek tezlerinin önerdiği "işin reddi" ve "otonom direnişlerin" bu tip sektörlerde ortaya çıkan "öznellikleri" kavrama konusunda getirdikleri farklı bakış açılarının öneminin de altını çizerek ancak bir işçi mücadelesinin parçası haline getirilebilmesinin anlamlı olduğu iddia ediliyor. Bu sonucun olanak ve olanaksızlıkları ise gerilla filmcilik ismi verilen, filmcilik sektöründe çalışanların otonom eylemliği üzerinden tartışılıyor.

ANAHTAR KELİMELER: MADDİ OLMAYAN EMEK, OTONOMİST MARKSİZM, EMEK-SERMAYE ÇELİŞKİSİ, KÜLTÜR ENDÜSTRİSİ, GÜVENCESİZLİK, İŞİN REDDİ, OTONOM DİRENİŞ, İŞÇİ SINIFI MÜCADELESİ

Fırat Konuşlu 1986 Almanya doğumludur. İlkokul-Lise sürecini İzmir'de tamamlamış, lisans eğitimini ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde tamamlayıp, yüksek lisansı ODTÜ Medya ve Kültürel Çalışmalar bölümünde "Türkiye'de Özel Televizyon Dizilerinde Dizi İşçilerinin Emek Süreçleri" konusunda yazmıştır. Şu anda ise ODTÜ Siyaset Bilimi ve Kamu Yönetimi bölümünde Doktora Tezini yazmakta ve Başkent Üniversitesi Siyaset Bilimi ve Uluslararası İlişkiler bölümünde araştırma görevliliği yapmaktadır. Çalışma alanları siyaset sosyolojisi, medyada emek süreçleri, popüler kültür, kent siyaseti ve kültürüdür.

Giriş: Hackerlıktan Gerilla Filmciliğe Bir Otonomi Yolu

Türkiye yakın sayılabilecek bir geçmişte, bir "hacker grubuyla" karşılaştı; RedHack. RedHack daha çok ideolojik söylemleri ve eylemleriyle ilgi çekti fakat aslında günümüz kapitalist emek süreçlerine, "yeni" kapitalizmdeki özne tartışmalarına, "yeni" direniş ya da isyan biçimlerine dair düşünmemizi kolaylaştıracak bir hattı da sundu. Hackerlık, bir yandan günümüz kapitalizminde işçi sınıfı tartışmalarını incelediğimizde önemli bir noktada yer alan nitelikli işgücünün öznesi olduğu, "çoğunlukla" anti-kapitalist nosyonlar barındıran bir mücadele alanı, hem de yarattığı yeni çalışma kültürü/etiği (Himanen, 2005) ve mücadele biçimiyle Marksizmden farklı bir bakış açısı öneren "otonomist tezlerin" genel mantığını anlamamıza yarayacak (Barron, 2013) bir çeşit metaforik değer yaratıyor.

Hackerlar, yoğunlukla sermayenin "boyunduruğunda" çalışan elektrik, bilgisayar, yazılım mühendisleri iken, bir yandan işteki "yabancılaşma" hissini de aşabilmek adına sermayeden bağımsız bir şekilde kendi üretimlerini de gerçekleştiriyor, otonomist tezlerin kullanmayı sevdiği terminoloji ile açıklayacak olursak "kullanım değeri" üretip, "kendilerini değerli kılıyorlar". Burada sermayenin tahakküm alanından ayrı (fakat sermaye tarafından sermaye mantığına da eklemlenebilecek) bir üretim, paylaşım ve dolaşım alanı oluşuyor (özellikle open-source yazılımlar, korsanlık, *copy-left* gibi kavramlar çerçevesinde açıklanan) bir yandan da kendilerine has bir ortak zekâ, paylaşım ve kültür geliştiriyorlar. Otonomist tezlerin bu noktadaki iddiası, çok basitçe söyleyecek olursak, kapitalizmin sonunu örgütlü, merkezi bir iktidar mücadelesinden çok bu ve buna benzer "otonom" direniş alanlarının kapitalizm dışındaki bu üretimlerin çoğalması, bu doğrultuda bir eyleyişin yaygınlaşması ve genişleyip kapitalizmin yüzeyindeki çatlakların bir "çokluk" haline gelmesinin getireceğidir.

Benim RedHack çerçevesindeki iddiam biraz farklı. RedHack her ne kadar benzer bir "otonomi" talebi, kültürü ve dayanışmasının örneklerini sunan ve böyle bir kültürden çıkan bir oluşum olsa da bu yaklaşımın farklı bir teorik ve siyasal bir çerçeveye de örgütlenebileceğinin örneğini bizlere sunuyor. Kendini Marksist-Leninist bir hacker örgütü olarak adlandıran RedHack kendisi her ne kadar otonom bir mücadele işleyişinin örneğini sunsa da imkan ve olanaklarını otonomist tezlerin aksine bir bütünlük, bir iktidar talebinin, işçi sınıfı mücadelesine yönlendirmeyi ön plana çıkarıyor. Bu noktada kültürel düzeyde otonomist tezlerin genel yapısına uygun olmakla birlikte bu potansiyelin farklı bir siyasetin boyutunu da oluşturabileceğini gösteriyor.

İşte bu yazıda RedHack çerçevesinde yukarıda yaptığım bu kısa analizin benzerini, alan çalışmasını yaptığım ve çağın kapitalizminin dinamiklerinden

birini oluşturan "kültür endüstrisi"nin nitelikli işgücü üzerinden, "dizi sektörünün" ücretli emekçileri üzerinden yapacağım. Bu bağlamda önce Türkiye'de dizi üretiminin üzerinde yükseldiği sömürü ve tahakküm ilişkileri sürecini anlatacağım.[1] Bu bölümdeki temel iddiam dizi sektörünün esasında sermayeye yakınsayan bir ücretli emekçi grubunun olduğunu, bunların daha çok "tasarım" faaliyetlerini yaptığını, kol gücü ve tasarımdan uzak işlerin ise sayıca çok olan bir ücretli emek grubuna verildiğini göstereceğim. Bu noktada da, otonomist tezlerin iddiasının aksine "çalışma koşulları ve iş ilişkileri" entelektüel ve duygusal açıdan gelişen değil, aksine geleneksel işçi sınıfınınkine yakınsayan bir "ücretli emek grubunun" oluşmaya başladığını iddia edeceğim. Bu maddi yaşam koşullarının incelendiği ve yorumlandığı bu bölümden sonra, otonomist tezlerin temel iddiasını dayandırdığı "özne"ye bakacağım ve öznenin kendi yaşam koşullarını nasıl tarifllediğini anlamaya çalışacağım. Bu bölümün genelinde ise otonomist tezlerin ortaya koyduğu "özne" biçiminin, yani yaratıcı ve işine duygularıyla bağlı, işini kendi yaşantısının ve benliğinin parçası haline getirmiş öznenin izlerini görebildiğimizden, fakat bütün bu sonuca rağmen bu yeni öznenin kendini sermayenin ideolojisine daha çok bağlamaya meyilli bir özne olduğunu anlatmaya çalışacağım. Teorik bir tartışmayı yapmamızı kolaylaştıracak, üzerinde argüman üretebileceğim pratik alan çalışmasına dair verileri sunduktan sonra, bir tartışma bölümüne geçeceğim ve otonomi tezini daha yakından inceleyip, genel bir eleştirisini sunacağım. Bu sunduğum eleştiriyi "hackerlık" ile paralel düşünebileceğimiz "gerilla filmciliğe" uygulamamın ardından, sonuç kısmında RedHack örneğinde olduğu gibi "otonom bir yapının" işçi mücadelesinin parçası haline getirilmesinin olanaklarını sorgulayacağım sonuç bölümüne geçeceğim. Neticede otonomist bir "direniş" biçimi olan gerilla filmciliğin tıpkı RedHack örneğinde olduğu gibi hem işçi mücadelesinin bir yardımcısı, hem de parçası olarak kurgulanabilme olasılığı üzerine düşüneceğim.

Türkiye'de Dizi Üretiminde Sömürü İlişkileri ve Emek Süreci

Türkiye'de dizi üretiminin doğası belirsiz ve güvensiz bir sürecin üzerine kurulmuştur. Bunun temelinde yatan sebep, net olarak bilindiği üzere rating sistemidir. Bir dizi yayınlandığı kanala ve yapımcısına beklenildiği ölçüde ve

1 Elbette ki "hackerlığın" temelini oluşturan enformasyon ve yazılım teknolojileri ile televizyon ve sinema sektörü birbirine doğrudan indirgenemez. Otonomist tezlerin iddia ettiği gibi her alan kendi "biricikliğini" korumakta, ayrı bir kültür, ayrı bir deneyim içermektedir. Fakat bu noktada aradaki farklılıklar ve özgünlükler başka bir çalışmanın konusu olabilir. Bense burada "hackerlığı" şimdilik metaforik bir değer olarak kullanıp dizi sektörü içinde "otonom özneyi" ve "direnişi" arayacağım.

nitelikte "rating" getiremezse, birkaç bölüm yayınlandıktan sonra dahi yayından kaldırılabilmektedir. Her ne kadar, dizi üretiminin "sermaye" kolunu oluşturan iki önemli yapının, TV kanalı ve yapımcı şirketin aklında bir dizinin tutup tutmaması için gerekli olanlara dair bazı hazır kalıplar bulunsa da, bu defalarca test edildiği üzere hiçbir hazır kalıp bu güvenceyi vermez.[2] Rating sistemi gibi talep merkezli esnek bir anlayışa yaslanmış olan bu sektörün üretim sürecinin örgütlenmesinin temel dinamiği "tahmin edilemeyenin tahmin edilmesi" çabası üzerine kuruludur (Gitlin, 1994).

Bir dizinin bir bölümünü üretmek maliyetli bir iştir. 2011 senesinde 50.000-300.000 arası değişen bölüm başı maliyetler, günümüzde 50.000'den 1.500.000 TL'ye kadar çıkabilmektedir.[3] Belirsiz bir doğası olan, getirisi başından çoğunlukla belli olmayan, bir sektörde esas gücü elinde bulunduran TV kanalları, böyle bir yatırımın riskini almak istemezler. Bu nedenle riski diğer sermayedara yani yapımcıya devrederler. Yapımcıdan beklenen ilk 8 bölümü çekebilecek miktarda bir parayla –çünkü kanal ilk 8 bölüm için ödeme yapmayacaktır– kanala projeyi kabul ettirmektir.

Bu basit ikili ilişkiden iki sonuç çıkartılabilir. Öncelikle yapımcılık işi, yüksek sermaye gerektirmesi sebebiyle çok az kişinin erişimine açık olması ve de bununla birlikte düşünülebilecek şekilde TV kanalına işin geleceği ile ilgili güven verebilecek bir "sosyal" ilişkiyi kurabilmiş olmasına bağlıdır. TV'deki dizilerin yapımcılarının genelde aynı olması bu kapalı sosyal ve ekonomik ağın birincil göstergesidir.[4] İkincil olarak ise, yüksek maliyetli ve riskli bir işe giren yapımcının üzerindeki bu ekonomik sorumluluğu bir güvence mekanizmasıyla yumuşatması gerektiği sonucunu çıkartabiliriz. Burada yapımcının stratejisi ise dizinin "tutmasını" sağlayabilecek güvencelere, "bilindik ezberlerine", "kader ortaklarına" başvurmaktır. Burada yapımcının çevresinde bir ağ oluşturmuş bir yaratıcı "ücretli emek" ekibine ihtiyaç vardır. Bunlar çoğunlukla senarist, başrol oyuncuları, yönetmen ve kısmen de görüntü ve sanat yönetmenlerini kapsayan yaratıcı güçlerdir. Yapımcının bir şekilde birlikte "başarılı" bir işe imza atmayı başarabildiği bu "ayrıcalıklı" ücretli emek kitlesi birazdan daha detaylı bir şekilde değineceğim üzere diğer ücretli emekçilerden ayrışırlar.

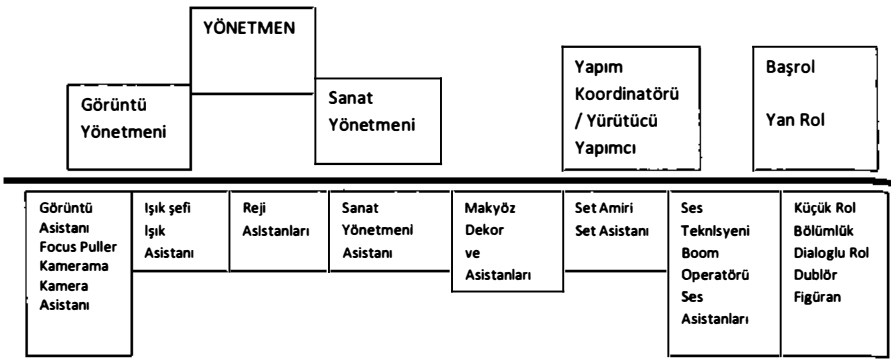
Dizi üretim süreci içerisinde ücretli emek, Harry Braverman'ın (1998) Taylorist emek sürecinin temel özelliğine dair yaptığı tespite uymaktadır. Dizi üre-

2 3 farklı yapımcı ile yapılan görüşmeler. Ayrıca bkz. Özkan, Evrim T. (2009: 69).

3 2011 bilgileri, 3 farklı yapımcı ile yapılan görüşmelerden, 2015'de yapılan revizyon ise yapımcılardan biriyle yeniden kurulan irtibat ile elde edilmiştir. 50.000 TL gibi düşük maliyetli diziler çoğunlukla günlük dizilerdir.

4 Küçük yatırımcılar, ya da daha riskli projeler bu nedenle maliyetlerin görece düşük olduğu sezon dışı aylar olan yaz aylarında çekilirler ve beklenenden öte bir başarı sergileyebilirlerse sezon içine transfer olup daha kazançlı anlaşmalara imza atabilirler

timi, vasıflı ve vasıfsız emekçilerden oluşur. Vasıflı olanlar, yani batılı sektörden alınan bir tabirle "*above the line*" (çizgi üstü) ücretli emekçiler, Braverman'ın dediği üzere "emeğin" ikili yönünden, yani tasarım ve uygulama faaliyetlerinden, tasarım işini gerçekleştirirler. Uygulama ise "*below the line*" (çizgi altı) ücretli emekçilere bırakılmıştır. Bu alanda çalışan ücretli emekçiler yapılacak işin sanatsal tasarımı konusunda bir yetkiye sahip olmayıp, kamera kullanma, makyaj yapma, kostüm dikme, boom tutma, kablo toplama, malzeme getirme-götürme ve benzeri teknik-kısmen de kol gücüne dayalı işleri yaparlar. Kısaca şöyle bir tablo ile özetlenebilir bir örgütlenmeden bahsedebiliriz:



Fakat burada en az bu ayrım kadar önemli olan bir diğer durum da, çizgi üstü ile çizgi altı işçiler arasında kurulan ilişkinin niteliğinde yatar. Bu ilişki her departmanın kendi içinde oluşan ve tıpkı yapımcı ile çizgi üstü işçiler arasındaki ilişki de olduğu gibi kurulan bir sosyal sermaye ilişkisidir. Çizgi altındaki işçiler bir dizi projesinde yer alabilmek için, kendilerini süreç içerisinde çizgi üstündekilerin "çırağı" yapabilmeyi başarmak durumundadırlar. Boş kalan herhangi bir pozisyon için ise iş bildiğimiz anlamdaki gibi bir "iş başvurusu" sistemi üzerinden değil projenin içinde yer alan bir kişinin sosyal ağı içerisinde bulunmaktan geçer. Dolayısıyla TV kanalının sağ kolu olan, yapımcının sağ kolu çizgi üstü işçiler olduğu gibi, çizgi üstü işçilerin sağ kolu da kendilerine "yaşamsal" olarak bağlanmış çizgi altı işçilerdir. Sermaye en üstten en alta kendini bu şekilde örgütler. Fakat bu örgütleme sadece basit bir emek süreci örgütlenmesine değil aslında bu bölümün en başında belirttiğim "güvencesiz ve riskli" bir sürecin etkilerinin en tepeden en aşağı şekilde çoğaltılarak örgütlenmesi ilişkisine işaret eder. Esnek kapitalizmin genel yapısına uygun bir şekilde, yasal ve örgütlü zeminlere bağlı olmayan emek süreci örgütlenmesi, güvencesiz bir süreç aracılığıyla yükü çizgi altı işçinin sırtına yükler, çizgi üstü işçi ise külfetten sermayedar ile kurduğu ortaklık sayesinde bunun üstesinden daha rahat gelir. Esasında yukarıdaki sözü edilen tablo merkezinde yapımcının olduğu, çekim gücünün yapımcıya yaklaştıkça,

yani "yukarı" çıktıkça arttığı, aşağı indikçe azaldığı esnek bağlar kümesidir. Bu da genel tartışmamız bağlamında bizlere önemli bir ipucu sunmaktadır. Genel ifadeyle "esnek" "anti-hiyerarşik", "yatay" bir örgütlenmenin varlığına işaret edilen "yeni" emek sürecinin bu özelikleri ancak ve ancak çizgi üstü işçiler bağlamında bu şekilde tanımlanabilir. Fordist üretim biçimindeki katı hiyerarşinin özelliği olan "katı iş bölümü" yerine "sosyal ilişkiler" üzerinden ilerleyen yumuşak bir süreç örgütlenmesi ile karşı karşıya olmamıza rağmen özünde yatan yukarıdan aşağıya işleyen sömürü düzenine eklemli bir tahakküm rejiminden bahsedebiliriz.

Burada sömürüye eklemli tahakküm biçiminin "sosyal sermaye üzerinden örgütlenme" olarak özetleyebileceğimiz bir sistemi vardır. Bu tahakkümü üç kategori altında inceleyebiliriz. Bunlardan ilki iş sürekliliğidir. Her ne kadar özellikle ana akım çalışmalarda sosyal sermaye üzerinden kurulan ilişkilerin yarattığı "özgür ruhlu, fırsatları değerlendiren, insan ilişkileri kuvvetli" bireye (işçiye) övgüler düzülüp (Leadbeater ve Oakley, 1999; Flores ve Gray, 2000) ideal birey nitelemesiyle altı çizilse de, daha kapsamlı bir analiz, yapımcı ile herhangi bir vasıflı işçi arasında oluşan bağın gücüyle çizgi altı işçi ile çizgi üstü işçi arasında oluşan bağın gücünün karşılaştırılamaz olduğunu gösterir. Dolayısıyla yapımcının çevresinde örgütlenmiş, onunla kader ortaklığı içerisindeki nitelikli iş gücünün kendi arasındaki rekabetin "görece" az olması, işsiz kalan bir yaratıcı işçinin yapımcının bir sonraki projesinde yeni bir iş bulma olanağını arttırır. Fakat yedek işçi ordusunun varlığı nedeniyle, işsiz kalan bir teknik işçinin, ki burada yukarıda özetlemeye çalıştığım üzere işsizlik bu sektör içerisinde dizilerin sık yayından kaldırılmasından dolayı sürekli bir durumdur[5], yaratıcı bir işçinin ağı içerisinde olması için rekabet içinde olduğu diğer teknik işçileri yenmesi gerekir. Böyle bir rekabetin varlığı iş sürekliliğiyle ilgili güvencesizliğin temel belirleyenlerindendir. Daha açık bir ifadeyle, çizgi üstü işçilerin, çizgi altındaki işçilere göre işsizlik durumunda herhangi bir iş bulmaları sektör içerisinde oluşturdukları ağlar ve yapımcıya yakınlıkları nedeniyle daha olasıdır (Konuşlu, 2013).

İş bulunamadığı durumları idame edebilme becerisi bizleri ikinci "sömürüye eklemli tahakküm" kategorisine yönlendirir; bu ücret farklılıkları meselesidir. Esasında birçok görüşmecinin de belirttiği üzere sektörde "bölüm başı" ücretler herhangi bir diğer sektöre göre yüksektir. Fakat burada bu "görece yükseklik" "iş sürekliliği" bağlamındaki sıkıntılar üzerinden anlaşılmalıdır. Çizgi üstü ücretli emekçinin en alt kademesiyle, çizgi altı ücretli emekçinin en üst kademesi arasındaki ücret farkının 3-4 kat olduğu bir sektördeki bölüşüm adaletsizliğini bir yana koyarsak, yayından kaldırılan bir diziden kazanılan bir-

5 Yapılan mülakatlarda yılın yalnızca 3 ayı çalışabildiğini söyleyenler ile, 1 sene çalışıp, bir sonraki sene çalışamayan örnekler ile karşılaşılmıştır.

birinden çok farklı ücretler ile çizgi üstündekiler ile altındakiler benzer sürelerde "işsizlik" süreleri geçirmek zorunda kalırlar. Örnek üzerinden anlatacak olursak bölüm başı 10.000 TL alan bir çizgi üstü ücretli emekçi ile bölüm başı 1.000 TL alan bir ücretli emekçi 4 bölüm sonunda yayından kaldırılan bir dizinin kazancıyla 6 ay-1 sene geçirmek durumunda kalabilmektedirler. Burada ücret konusunda işçiler arasında bir ayrım ortaya çıkartan bir diğer husus da ücretlerin ödenişi esnasında karşımıza çıkar. Ücretlerin geç ödenmesi, hatta ödenmemesi durumundan çizgi-üstü işçilerin de nasibini aldığı durumlara dair örnekler mevcut olsa da, işin yaratıcı kısmını yapan kanatta olmanın verdiği avantaj ile vazgeçilmezlik açısından daha üst düzeyde olmaları nedeniyle ücretlerini ilk olarak alanlar çizgi-üstü işçiler olmakta, çizgi-altındaki işçilerin avantajsız konumları dikkat çekmektedir (Konuşlu, 2013).

Çalışma koşulları olarak sınıflandırabileceğim dördüncü kategoride ise çalışma saatleri ve mevcut çalışmanın içeriği bağlamında çizgi üstü ve altı arasında bir ayrışmadan bahsedebiliriz. 12-20 saat arası değişen çalışma saatlerinde "aktif olarak çalışma" süresi çerçevesinde düşündüğümüzde, teknik işçilerin sete verilen genel araların dışında sürekli bir çalışma durumu içerisinde olduğu söylenebilirken, tasarım işçilerinin sahnenin çekildiği ana kadar karavanlarda ya da kendilerine ayrılan yerlerde beklediklerinin altını çizmek gerekir. Her şeyin ötesinde bu kişiler mola verme, istedikleri zaman tuvalete gidebilme, su içebilme gibi haklara dahi sahip değildirler. Bunun dışında, setteki çekim saatleri oyunculara göre düzenlendiğinden, bir oyuncunun sette belli bir süre bulunması yeterli olmakta, dolayısıyla sözü edilen bu süreler oyuncuları kapsamayabilmektedir. Aynı durumun diğer tasarım işçileri için ise gerekli bilgilendirmeleri yapıp "işi asistana bırakma" biçiminde işlediğini söyleyebiliriz. Bu durumda sözü edilen uzun çalışma sürelerinin pratikte bu tür ayrımlar biçiminde karşımıza çıktığını belirtmemiz gerekmektedir. Öte yandan, bir "sanat" işi olarak dillendiriliyor olmasına rağmen işin yapılış biçimine baktığımızda, çok ciddi sağlık sorunları ve ölüm olasılıklarını da içinde barındıran bir iş ile karşı karşıyayız. Set arabasının altında can veren set asistanları, uzun çalışma saatlerinden kaynaklı uykusuzlukların neden olduğu kazalar, yüksekten düşüp yaralanmalar, el yanmaları, elektrik çarpmaları, bel fıtıkları, varisler özellikle teknik işçilerin karşılaştığı ölüm tehlikesi de barındıran sorunlardır. Örnekler çoğaltılabilir fakat setlerde bu durumlarla karşı karşıya kalanların çoğunlukla teknik işçiler olduğu gerçeği önemli bir noktadır. Daha önce de belirttiğimiz üzere, tasarım işçileri çekim anları hariç kendilerine ayrılan bölmelerde hava şartlarından ve çevresel tehlike faktörlerinden (trafik ya da dekorlar) korundukları için bu tehlikelerle fazla yüzleşmez. Sonuç olarak, soğukta hatta kar altında ve kendisine söylenildiği üzere tehlikeli fiziksel durumlara katlanarak (korkuluklara tek elle tutunarak, arabanın altına

girerek, akan trafiğin yanında koşarak)[6] çekim yapan teknik işçiler ile bu durumlara görece olarak daha kısa süre maruz kalan tasarım işçileri arasındaki farkı vurgulamak gereklidir (Konuşlu, 2013).

Şu ana kadar özetlediğim bu kısım tartışmamıza esasında bu maddi olmayan emek, kültürel semboller üreten, sosyal işçi kavramsallaştırması tartışmasına çok temel bir itiraz ile kendini bağlıyor. Her şeyin temelinde "maddi olmayan emek" üretiminin içinde yer alıyor olmasına rağmen emeğinin fiili biçiminin "soyut" üretimden çok "somut" üretime yakınsayan bir çizgi altı teknik ücretli emekçiler grubundan bahsetmemiz gerekiyor. Post-Endüstriyel dönem olarak nitelendirilen bir dönemin en önemli sektörlerinden biri olan "medya" alanının içindeki emekçilerin iddia edildiği gibi "duygulanımsal", "iletişime dayalı", "entelektüel" bir ilişkiden ibaret olmadıkları, "endüstriyel dönemin" özelliklerinin bu sektörlerde dahi devam ettiğini söylemek gerekir. Esasında burada ortaya atılabilecek iddia Maurizio Lazzarato'nun bilindik iddiasının (1996: 1) terse çevrimidir bile diyebiliriz. Mavi yakalı işçinin dahi gelişen teknoloji, bilişim, iletişim araçları sebebiyle "kol" gücünden öte "soyut" bir takım yetilerini devreye sokmaya ve kendisini böyle bir "genel zeka" (Virno, 2013: 39) üzerinden belirlemeye başladığı bir çağın içinde olduğumuzu iddia eden Lazzarato'nun argümanı terse çevrilerek sembolik, soyut, kültürel değer üreten bir sektörün içinde kol gücünü ve hiyerarşik ilişkileri yaşamak zorunda olan bir klasik işçiye yakınsama durumundan bahsedebiliriz. Bu genel çıkarımın bir sonraki bölümlerde yapacağım teorik tartışmanın ana hattını oluşturacak.

Sömürü ve Tahakküm İlişkileri İçindeki "Otonom" Özne: Entelektüel, Yaratıcı ve Duygulanımsal Emek?

Temel olarak "dizi sektöründeki" emek sürecini aslında Fordist emek süreçlerini açıklamak için kullanılan Braverman çizgisine yakınsayan bir noktada değerlendirmiş olmama kuramsal bir takım eleştiriler getirilebilir. Bu noktada eleştirel işletmecilik çalışmaları, kendini ana olarak emek-sermaye çelişkisi üzerinden kuran Braverman'ın tezine karşı çıkarak, artık yeni emek süreçlerinde tartışılması gerekenin işçinin "öznellik" durumu olduğunun altını çizerler (O'Doherty ve Willmott, 2000, 2001, 2009; Knights ve Willmott, 1989). Bu görüş başlangıç unsuru olarak Michael Burawoy'un emek sürecine dair yaptığı tespiti temele alır. Burawoy'un (1979) emeğin sermayenin direkt kontrolü yerine "eğlence, kendini geliştirme, öz-yönetim, takım çalışması, oyun" gibi unsurlar aracılığıyla emek süreci içinde otonom bir yapı kazanmış

6 http://bianet.org/bianet/diger/117221-set-kazalari-ve-zihniyet-problemleri, Son Erişim Tarihi: 22 Aralık 2015.

olduğu ve "rıza"ya dair bir kontrol üzerinden işlediği yönündeki Gramsci temelli tespiti Marksist zemininden ayrılır. Daha açık bir ifadeyle sömürünün tahakkümden öte bir gerçeklik alanına tekabül ettiği noktası atlanır ve çalışma "iktidar" ilişkisine indirgenir. Burada Foucaultcu bir ifadeyle "öznenin kendi kendini yaratmasına müsait bir ortam", başka bir deyişle "doğrudan kontrol" eksikliği vardır. Artık işçi basit bir emek-sermaye çelişkisinden öte farklı iktidar ilişkilerine göre kendini "uygun" özne olarak belirler. Bu noktada iddia her emek sürecinin, her işin, her sektörün kendi içindeki güç ilişkilerinden kaynaklı dinamikten etkilenen tahakküm ilişkileri olduğu ve genel bir kategori olan emek-sermaye çelişkisi altına indirgenemeyeceğidir. Dolayısıyla direnişin kendisi basitçe sermayeye yönelik bir direniş değil, öznenin kendini yarattığı birbirinden bağımsız fakat ilişkili "otonom" direnişlerle mümkün kılınabilir.

Bu kısım emek sürecinde yaptığım analize yöneltilebilecek olası bir eleştiriyi hem de ona yöneltilecek bir cevabı içerecek. Bu yanıt bir önceki bölümün sonunda da değindiğim üzere emek-sermaye çelişkisinin devam ettiği ve bunun iddia edildiği üzere Foucaultcu bir perspektifi dışlamak zorunda olmadığı yönünde olacak. Burada ana fikir oldukça basittir ki zaten cevabı da kısmen Burawoy'dadır. "Öznenin" kendini kurması üzerinden ilerleyen süreç özellikle kendini "kültürel" olanın pazarlanması üzerinden kuran bir kapitalizmde "esnek" ve "özerk" işçinin değer üretimine "klasik bir işçiye" göre daha etkili katkılar sunmasından gelir. Dizi sektörü üzerinden anlattığım kısa hikâyede, yapımcıların belirli bir yaratıcı ekibe olan yakınlıkları, onlara sunulan iş üzerinden kendilerini gerçekleştirebilme şansları, sermayenin talebe yönelik esnekliğinin sağlanabilmesi için yaratılmış bir "öz-kültürdür." TV kanalı sahibi ve yapımcı hangi dizinin nasıl olması gerektiği, üretim sürecinin nasıl düzenleneceği, yeni teknolojiler, bilişim ve sanat alanındaki gelişmeleri takip etmek, ona göre konum almak zorunda değildir. Buna uygun kişiyi de yetiştirmek zorunda değildir. Çünkü "öz-yaratım" üzerinden işleyen bir hegemonik düşünce kişinin kendisini zaten "uygun" özne olarak sermayeye göre kurmasına ve onu bütün bu yatırım maliyetlerinden kurtarmaya yetmektedir. Bu kültür, bu öz-yaratım tabii ki kendini emek-sermayeyi aşan tahakküm biçimleri üzerinden okur. Burada cinsiyet, milliyet, sosyal sermaye, kültürel sermaye, geleneksellik gibi emek-sermaye çelişkisi tarafından doğrudan belirlenmeyen "iktidara" yönelik ilişkilerin etkisi vardır ve bu tahakküm ilişkilerini önemli bir değişken olarak karşımıza çıkarır. Fakat tahakküm ilişkilerinin kendini bağladığı kapsayıcı ve bütünleştirici "maddi" ilişkilere bakmadan bu anlaşılamaz. Tam da bu noktada, bir önceki bölümde sömürü ve direkt kontrol üzerinden anlattığım emek sürecinin bu "özneye" dayalı boyutuna dair tespitleri yapmam ve tartışmayı öyle devam ettirmem gerekiyor.

Öznenin, bir önceki bölümün konusu olan "sömürü" içerisinde kendini

nasıl tarif ettiği, yaptığı işi nasıl tanımlayıp kendini ona göre nasıl kurduğunu anlatacağım bu bölümde, iş ile ilgili karşımıza en fazla karşımıza çıkan söylemlerin "yaratıcılık", "tutku", "bağlılık", "inanç" olduğunu görüyoruz. Birçok kişinin sektörün işleyişindeki "güvencesiz" duruma "rıza gösterme" mekanizmalarının sektörün "yaratıcı" bir iş olmasından kaynaklandığı yönünde ifadeler karşımıza çıkıyor. Her ne kadar bütün ifadelerin birbirlerinden farklılık noktalarının olduğunun altını çizmek gerekli olsa da (Hesmondalgh ve Baker, 2008a), makalenin nihai hedeflerinden birinin örgütlenme tartışmalarına katkı sağlamak olduğunu hatırlatarak ortaklıklar üzerinden hareket etme alanında kalmayı yeğliyorum. Bu bağlamda "ortaklıklar" çerçevesinde değerlendirebileceğimiz ifadelere aşağıda yer verecek ve öznenin kendini böyle bir sektör içerisinde nasıl "tasarladığına" örnekler sunmaya çalışacağım.

Henüz sektörde iş bulamayan, ama sinemaya çocukluktan gelen bir tutkusu olduğunu söyleyen bir üniversite öğrencisi neden bu sektörde olmak istediği, neyi hedeflediği ve bunun için neleri göze aldığı sorusuna şöyle yanıt veriyor:

> Ben faydalı olmayı seviyorum. Eğer oradan bir şeyler alabileceğimi düşünürsem, günde 15 saat 16 saat çalışırım ben. Ama tabii ki ışıkçı olarak girip de ışıkçı olarak kalmak istemiyorum. Benim asıl istediğim oraya girip çevre yapmak, insanlara kendimi göstermek, zekâmı göstermek, yeteneklerimi göstermek. Ondan sonra da yazar-yönetmen olmak istiyorum. Yani kendi senaryolarımı yazıp yönetmek istiyorum.

Bir gün işsiz kalırsa başka bir sektörde iş aramaya çabalar mısın sorusuna, boom operatörünün cevabı şöyle:

> Bu çalıştığım diziden ayrılsam falan gidip bankacı falan olmam ben. Yine reklam ya da dizi kovalarım, kendi kısa filmimi falan çekerim. Zaten bu işi bırakanlara falan bakarsan çoğunun geri dönmek istediğini göreceksin. Bu iş böyledir. Bir kez seni yakaladı mı kolay kolay bırakamazsın.

Sektörde çalışmanın, devam edebilmenin ayakta kalabilmenin yolunun ne olduğu sorusuna kamera asistanı/ışık şefi şöyle cevap veriyor:

> Benim bir tezim var. Bu işi tutkuyla sevmeyen bu işte başarılı olamaz. Ben bu işten nefret ederek yapan insanlar gördüm, ama ekonomik sıkıntılarından ötürü yapmak zorundaydılar. İsteksizce ve herhangi bir sevgi beslemeden yapıyorlardı bu işi. Bazıları

> zorunluluktan bazıları alıştıkları için devam ediyorlardı. Ya da bilirsin bu iş biraz gösterişli bir iştir, çekici bir tarafı vardır. O yüzden buna dayanabilenler var bazılarıysa dayanamıyor. Başka bir iş bulunca ayrılmak isteyenler var. Benim eskiden bir asistanım vardı şimdi Kadıköy'de bir barda çalışıyor, biri de öğrenciydi eğitim masrafını çıkartmak için çalışıyordu. Sonunda KPSS sınavından başarılı oldu, öğretmenlik yapıyor şimdi.

Başka bir iş yapmayı düşünüp düşünmediği sorusuna bir başka kamera asistanının cevabı şöyle:

> Ben öyle sabah dokuz akşam beş bir işte çalışamam, benim böyle daha yaratıcı işlerde çalışmam lazım. Bir keresinde 6 ay işsiz kaldım mesela, o aralar hiç başka iş düşünmedim. İşte arkadaşlara dedim yok mu bir kısa film falan çekelim.

İşin kendi deyimiyle "kendisini bıktırmasından" ve artık dayanamaz duruma gelmesinden bunalan yönetici asistanı ise gelecek planlarından şöyle bahsediyor:

> Şimdi bankacı oldum ama sinemadan hala vazgeçmedim. Geçemem zaten. Yani ben öyle işleri seviyorum. Bir şeyler yaratmak. Sanatçı ruhlu bir insan olduğuma inanıyorum. Ben yazarak falan bu sektörde bir yerlere gelebilirim. Şuna inanıyorum yani, düzenli yazıyorum. Üç yıldır bir internet sitesinde, çeşitli dergilerde yazıyorum. İyi bir hayal gücüm olduğuna, iyi bir gözlem yeteneğim olduğuna inanıyorum. Ben inanıyorum yani işte senaryolarım, yazdığım hikâyeler falan olgunlaşacak ve kırklı yaşlara geldiğimde yazarak para kazanabileceğim yani. O yüzden bankacılıkta durmak gibi bir planım yok.

Sektörde ufak tefek roller alıp, daha sonra bir daha iş bulamayan fakat oyuncu olmak dışında başka bir hayali olmadığı için girdiği bütün işleri bırakıp kariyerine devam etmeye çabalayan oyuncunun sözleri ise şöyle:

> Bu iş zehir gibi. Bir kere kanına girdi mi bırakmıyor. Ben çocukluktan beri senaryo yazıyorum. Hep yaratmak, hep yaratmak istiyorum. Ama karşımda bir duvar var. Onu bir gün yıkacağım ve kendi hikâyelerimi anlatacağım insanlara.

Bu ifadeler bizlere, yaptıkları işler her ne kadar, daha önce bahsettiğim kavramsallaştırma dâhilinde "çizgi altı", yani teknik iş seviyesinde olsa da, çoğunun kendi özgün yaratılarının, hikâyelerinin ve yeteneklerinin sergileyicisi

olmak gibi bir hedefleri olduğunu söyleyebiliriz. Bu hedeflerden uzaklaşmış olmanın ya da uzaklaşma olasılığının hayal edildiği durumların dahi "bağlılık, tutku ve inanç" noktasında bir azalmaya sebep olmadığının da altını çizmek gerekmektedir.

Fakat öte yandan burada ilerideki tartışmalarımıza da kaynak sağlayacak başka verilerden de örnekler vermek durumundayım. Biraz da "çelişkili" olarak yorumlanabilecek şekilde bu ifadelerin sahiplerinin kendi yaptıkları "iş" olan "diziler" için işe karşı oluşturdukları bağlılığın tam aksi ifadeler kullanıyor olmalarıdır.

> Benim çalıştığım dizi, kıytırık bir gençlik dizisidir. Hafta içi her gün saat beşte yayınlanır. (Reji asistanı)
>
> Daha dün oldu işte. Kar yağıyor, hava eksi bilmem kaç derece, saat 1 olmuş hala çekim yapıyoruz. Hepimiz çekelim de bitsin gidelim diye bakıyoruz. Böyle bir sahne nasıl güzel olabilir ki? (Boom Öperatörü)
>
> Bazen bir sahne oluyor şuraya gireyim mi boomla diyorum, gerek yok diyorlar, 'dizi çekiyoruz burada.' Haftalık çöp derler zaten dizilere. (Boom Operatörü)
>
> Bazı yazdığım dizilerden utanıyorum. Söylemiyorum insanlara bunun yazarı benim diye. (Senarist)
>
> Bir gün bir diziye gittim bir arkadaşın yerine. Sordum çalışma mantıklarını anlamak için nasıl çekiyorsunuz sahneleri diye bana verdikleri cevap 'dizi mantığıyla çekiyoruz'du. Biz onu biliyoruz. Dizi mantığı deyince, işte uzak plan, orta plan, yakın plan. (Ses Teknisyeni)
>
> Gittim oynadım, yani istiyorum ki role bir şeyler katayım şöyle oynayayım böyle oynayayım, bir şeyler geliştireyim. Yok diyor yönetmen düz oyna. Bir süre sonra sen de karşındakiler gibi kötü oynamaya başlıyorsun. Flash TV oyunculuğuna dönüyor iş. (Oyuncu)
>
> Biz burada hayallerimizi gerçekleştirmek için çalışıyoruz, dizi falan filan sevmiyoruz. Bildiklerimize yeni bir şeyler katmak için çalışıyoruz. (Boom Operatörü)

Son alıntı aslında temel motivasyonu özetlemektedir ve buradaki tartışma dâhilinde önemli bir tespit noktasını oluşturacak. Bu iki zıt söylem kümesinin, yani yapılan işe yönelik tutku ve bağlılık, kişinin kendisinde fark ettiği "öz-değer", işin pratikte işleyiş biçimiyle uyum göstermiyor ve hatta tartışmayı daha da ileri götürürsek bütün bunlar işçilerin emek süreci üzerindeki düşünceleri-

ne de yansımış durumdadır. Çalışma koşullarıyla ilgili fikirler sorulduğunda, alınan yanıtlar bir farkındalık durumunu ortaya koyuyor:

> İşi bıraktım çünkü artık bıkmıştım. Sağlığım olumsuz yönde etkilenmeye başlamıştı. Özel hayatın yok. Tanıştığın kızla buluşma şansın yok. Sevişmeye vaktin yok. Bazen oluyor günlerce duş alamıyorsun. Ya iki-üç saat çişini tutmak zorunda kalıyorsun çünkü işi öylece bırakıp gidemiyorsun çünkü onu senin yerine yapabilecek kimse yok. Orada olman lazım. Her şey düzgünce düzenlenmiş organize edilmiş ve aslında o organizasyondan sorumlu olan sensin reji asistanı olarak. Bir şey yanlış olursa yönetmen gelir senin ağzına sıçar. Biri geç kalırsa sana bağırır niye zamanında aranmadı diye. Set hazır değilse sebebini sana sorar. Lafın kısası, geçtiğimiz sene üstümdeki asistanla atıştım, benim yetersiz olduğumu düşünüyorlardı çünkü, ama aslına bakarsan yeterli olmak da mümkün değil zaten. O yüzden sektörde çok fazla sirkülasyona olduğunu düşünüyorum zaten. Her neyse, ben ayrılıyorum dedim. (Reji Asistanı)

> Bir projede bir sanat yönetmeninin altında çalışıyorum. 7-8 yıl deneyimi var ama benden genç. Dizi bir villada çekiliyor biliyorsun. Birinci katta çay içiyorum. Aşağı geldi bu, bağırdı çağırdı kalk çalış falan dedi. Tamam dedim, çıktım yukarı ne yapayım dedim. Duvara çivi çakılacakmış. Siktir git lan dedim çıktım işten. Ben yıllarca çalıştım bu işte ben miyim bu iş içi taa en aşağıdan çağırılacak. (Sanat Yönetmeni Asistanı)

> Bizim aramızda bir laf vardır. Sen benim asistanımsın, sen benim karımsın. Birinci kural şefin her zaman haklıdır, ikinci kural, haksız olduğu durumlarda bile ilk kural geçerlidir. İşi çok iyi bilen biri olabilirsin. Ama üstünün yaptığı işi sorgularsan o işi yapamazsın. Senden bir şey isterlerse ve bunu neden yapmam lazım diye sorgularsan o iş yürümez. ... Bu sektörde herkes birbirini ezerek egosunu tatmin etmeye çalışır. O yüzden bu tarz egosantrik hareketlerden etkilenmeyeceksin. Mesela bugün ben bir şeye tanık oldum. Bir çocuk üstü tarafından azar işitti sonra gitti başkasına bağırdı. Herkes altında çalışanı ezer. O yüzden böyle şeylere dayanabilmen lazım. (Kamera Asistanı)

> Kendi yaşamımdan örnek vereyim: Üç ay süren bir dizinin parasını on iki ayda, yine bir ay süren bir dizinin parasını ise taksitli olarak on iki ayda aldım. Hakkım olan parayı almak için defalarca yapımcı firmaların kapısını aşındırdım. Her defasında "para

yoktu", "bugün git yarın gel" deniyordu. Yılmayıp, bu ümit ve onur kırıcı sürece katlandığım için gittikçe eriyip giden üç kuruş paramı alabildim. Kimi arkadaşımınsa bu süreçten yılarak paralarından vazgeçtiğini, kimininse astarı yüzünden pahalıya gelen mahkeme süreciyle uğraştığını gördüm.[7]

Bir keresinde çok hastaydım. Nevşehir'de iki kişiydik. Bir teknisyen bir boom operatörü. Normal olarak benim işi bırakıp doktora gitmem lazım. Elim kolum bağlı. Üstüme bir şey diyemedim. Aslında onun da yapacak bir şey yok çünkü işin bir şekilde yapılması lazım. Aslında böyle olmaması lazım. İşin bir şekilde paylaşılması gerek. Dediğim gibi elim kolum bağlı, çalışmaya devam ettim. Bir keresinde de bir arkadaşım hasta olmuştu. Öksürüyor, ağzından kan geliyor adamın. Bu durumda bile İstanbul'a geri dönemedi. Adana'da çalışıyordu. İki gün Adana'da dinledi, çalıştığı yerde, sonra çalışmaya devam etti. (Ses Teknisyeni)

Daha dün oldu işte. Kar yağıyor, hava eksi bilmem kaç derece, saat 1 olmuş hala çekim yapıyoruz. İşte böyle zamanlarda niye çalışıyorum ki ben diyorsun. Yani ölsen... Hiçbir şey yok elinde, hayallerinle birlikte ölüyorsun. (Boom Operatörü)

Firma beni bir çekime gönderdi. Daha önce iki asistanımız ayrılmıştı oradan. Oraya gittim ve problemin ne olduğunu anladım. Huysuz bir görüntü yönetmeni var, çok hızlı çalışmakla övünüyor. Birisi kendisini yavaşlatırsa deliriyor adam. Kendi *focus puller*'ı var yanında kendi yetiştiriyor. Böyle emir veren bir tip. Onu idare etmek için sakin olmak gerekiyor. ... Ayrıca, bu sektörde devam edebilmek için böyle şeyleri hiç umursamamak gerekiyor. Evet hümanizm tarafı biraz sorgulanabilir ama aslında haklılar da, çünkü sana bir şey öğretmeye çalışıyorlar. Onları dinlemen lazım. (Kamera Asistanı)

Bütün bu ifadelerin ortaya çıkardığı üzere, aslında işleyişin kendisi içerisindeki tahakküm mekanizmalarının farkında olan, yaptığı iş ile yapmak istediği şeyler arasında net bir ayrım koyan bir kümenin varlığına işaret ediyor. Fakat son alıntıda net bir şekilde ifade bulduğu gibi, bütün memnuniyetsizliklerin bir "idare etme ve sabretme" ruh haliyle törpülendiğini görüyoruz. Bunun sebebi ise daha önceki bölümde "sosyal sermaye" üzerinden örgütlenme olarak özetlediğim "iş sürekliliğinde" yatmakta. Mevcut duruma dair memnuniyetsizliklerini idare edebilen, ne kapabilirsem kârdır diyerek gelecek ideallerini

7 http://bianet.org/biamag/diger/117221-set-kazalari-ve-zihniyet-problemleri, Son Erişim Tarihi: 22 Aralık 2015.

erteleyen kişiler ancak çizgi-üstü işçilerin birlikte çalışmak isteyecekleri kişiler olduğundan, böyle bir "boyun eğme" ilişkisi içerisinde gelecek projelerini garanti altına alıyorlar. Sektörün çizgi-üstü işçiye verdiği görece çalışma rahatlığı, maddi refah ve tasarım özgürlüğü, tıpkı orta sınıfın "pembe hayalleri" gibi işliyor; görüntü yönetmeni olmayı hayal eden kamera-ışık asistanını, sanat yönetmeni olmak isteyen, kostüm, dekor, makyaj asistanlarını, başrol ya da yan rollerden biri olmak isteyen bölümlük oyuncuyu, yönetmen olmak isteyen reji asistanını sektörün ağlarına bağlıyor. Burada kendi kendini bu işin "tutkulu" bir şekilde parçası yapan, kanına zehri karıştıran çizgi altı çalışanlar ise, sermayenin kendisine istediği zaman hazır bekleyen, istediği zaman da hiçbir yükümlülüğü olmadan uzaklaştırabileceği bir "tutkulu" işçi ordusu yaratıyor. Başından beri özetlemeye çalıştığım, bir sonraki bölümde teorik kısmını daha detaylı tartışacağım öznenin tutkulu bağlılık ve öz-değerleme meselesini ön plana çıkartıp, bütün bu tahakküm ve sömürü mekanizmalarını görmezden gelmek, ya da geri plana itmek için yetersiz olduğunu düşünüyorum.

Burada söz konusu tartışmaya girmeden önce, bir nüans üzerinde durmak gerekir. De Peuter ve Whiteford'un "oyun endüstrisi"ndeki emek süreci üzerine yaptıkları çalışma (2005) "yaratıcı" olan emek ile "basitleşmiş" emek kategorine bir arada odaklanır. Bu çalışma oyun sektörü içinde, "oyun olarak iş" söylemiyle ön plana çıkan, yaptığı işte gerçekten belirli bir otonomiye sahip, kendini gerçekleştirebilen, entelektüel işçiye vurgu da yapar. Fakat aynı çalışmanın "karanlık taraf" olarak nitelediği ve belirli bir inisiyatifin tadını çıkaran "yaratıcı işçilerin" altında çalışan, kod yanlışlarını bulan, mail cevaplayan bir işçi grubuna da vurgusu vardır. Durum benim dizi emekçileri üzerine yaptığım tespite benzer. Dizi sektöründe de benzer bir "oyun olarak iş" vurgusu böyle bir hedef olsa yapılabilir. Ama tam da burada Harvey'in yaptığı vurguyu hatırlamak gerekir. Söz konusu maddi olmayan emek içeren sektörlerin "merkezlerinde" ve "vitrinlerinde" bu tip işçiler olabilir çünkü gerçekten de ürünün satılmasına sebep olan "kısımlarını" bu işçiler üretir. Fakat bunlar çevredekilerle kıyaslandığında sayıca az bir kategoridir (Harvey, 2006: 175). Bu noktada da "toplumsallaşmış işçi" gibi genel geçer kapsayıcı bir kavramın yaratımı "teknik ve iletişim becerilerine sahip olabilen görece kalifiye iyi ücretli işçiler tabakasını" (...) "sanayi sonrasi hizmet sektörünün geniş işçi kitlesinden ayıran eğilimleri silikleştirmektedir" (Witheford, 2004: 133). Dolayısıyla De Peuter ve Witheford'un sunduğu bu resmin iki tarafı, "oyun ve karanlık" tarafından hangisini vurgulayacağımız her şeyden evvel "ideolojik" bir seçimdir. Bunun neden ideolojik olduğunu ise ancak aralarındaki diyalektik çelişkiyi göstererek sonuçlandırabiliriz. Benim bu yazıdaki görüşüm, baskın olanın "öznenin" kendisine dair otonom yaratı gücüyle bir etkileşim içinde olduğu, yani oyun tarafının tamamıyla bir mit olmadığı ama

içinde bulunduğu emek sürecinin maddi gerçekliği sebebiyle "karanlık" taraf tarafından belirlendiği yönündedir. Marx'ın o çok bilindik emek tanımında emek ne tek başına "tasarım" ne de tek başına "uygulamadır", emeğin basit ve soyut öğeleriyle iç içedir. Bu iki emeğin toplumsal olarak ayrıştırılması bizlerin hala "sınıf" siyaseti içerisinde düşünmeye zorlar. Öte yandan emeği basitleşmiş işçinin de tıpkı otonom tezlerin vurguladığı gibi bir otonomi alanı tarafından ideolojik bir etki altında hareket ettiğini de vurgulamamız gerekir. Dolayısıyla sınıf siyaseti üzerinden düşünürsek burjuva sınıfının mantığına hizmet eden "oyun" ve "yaratı" mantığı, tam terse çevrilerek alt sınıfların mücadelesinin parçası haline getirilebilir.[8]

Yeni Özneyi Nasıl Değerlendirmeli: Otonomist Tezlerin Eleştirisi ve Sunduğu Olası Bir İmkâna Dair

Bir önceki bölüm, iki farklı perspektifin tarihin belli bir döneminde yaşanan bir dönüşümü tartışmaya açacağım bu bölüme dair sırtımı dayayabileceğim veriler sundu. Kısaca Neo-Marksist bir perspektife yakınsayacak şekilde, Fordist/Taylorist dönemle ve emek süreciyle özdeşleşmiş, emeği parçalara ayrılmış, yaptığı işin bütününe hakim olmayan, kendini gerçekleştirme faaliyetlerinden uzak, bir yöneticinin boyunduruğu altına girmiş düşük ücretle ve zor çalışma koşulları altında çalışan işçinin, "kültür ve yaratı" merkezli sektörlerde iddia edildiğinin aksine ortadan kalkmadığını, yeni bir "özne" biçimiyle yeniden yaratıldığını, etki alanının genişlediğini iddia ettim. Bütün bu süreç içerisindeki yeniden yaratının, bu sefer de otonomist tezlerin sıklıkla altını çizdiği üzere yarattığı "otonom", klasik mavi yakalı işçiden farklı olarak "genel bir entelektüel seviyeye sahip", "yetenekleri gelişmiş", "yaratıcı", "öz-değerinin farkında" bir kitleye yönelik iddianın tam da bu kültür ve yaratı sektörlerindeki "sömürünün" ihtiyaç duyduğu özneyi yarattığının altını çizdim. Benim bu iddiam üzerinden bu sektörlerdeki çalışanların sınıf mücadelesinin bir parçası olamayacağı yönündeki klasik sonuca varabilirim. Fakat tam tersi bir noktadan ilerleyip kapitalizmin sömürüsünün klasik biçimi olan emeği değersizleştirme durumunun yeni sektörlere sıçradığı, güvencesizlik üzerinden işleyen bir proleterleşmenin olduğu, ve fakat burada var olan ve kapitalizm tarafından sömürülen "otonom" potansiyellerin proleter sınıf mücadelesinin bir parçası haline getirilebileceğini iddia edeceğim. Bu özetle Neo-Marksist kuramsal çerçeve ve siyaset alanı içinde kalarak, otonomi tezinin buraya yapacağı katkıların altını çizmek anlamına gelecek.

Otonomist tezlerin özünde yatan en temel argüman, esasında "işçinin" ,

8 Bu tartışma için post-endüstriyel dönemi iki farklı perspektif (Caffentzis ve Negri) üzerinden karşılaştıran ve benzer bir ortaklaşmayı öneren Witheford'a bakılabilir (2004: 94-137).

kapitalizmin gelişim süreci içerisinde "bağımsız" bir değişken olduğu, "otonom" bir etkisi olan bir "özne" olduğu yönündedir. Bu yalnızca, "yeni" kapitalizm için değil, –fakat ona dair teorinin de temellerini oluşturur– Marx'a geri dönülerek, özellikle Grundrisse'den çıkartılan bir sonuçtur. Her ne kadar Marx bunun tam tersini iddia etmiş olsa da (Callinicos, 2001: 21) kapitalizmin bütün varlığının potansiyel gücü olarak işçinin kendisi gösterilir (Negri, 2006: 134). Sermayenin gelişiminin kaynağı emeğin "öznel gücünden", kullanım değerinden gelmektedir, işçiye sermaye karşısındaki otonom gücünü sağlayan şey "kullanım değeridir" ve bu basitçe sermayenin emek sürecinde kullandığı ve sömürdüğü araçlardan birine indirgenemez. Buradan dışarı taşan "çalışmamaya" doğru "genişleyen", "sermaye olmayan"a dair büyümeye başlayan bir potansiyel vardır (Negri, 2006: 136-9). Bu nedenle bu potansiyel, ancak sermayenin zenginliğinin temel görüngüsünü, parayı, bu dışa taşan alanlara doğru genişleterek kontrol altında tutulabilir. Bu yüzdendir ki sermaye ile emek arasında oluşan bilindik antagonistik ilişki çözülür (Negri, 2006: 141-5), paranın/sermayenin bütüne dair ulaştığı komuta gücü sebebiyle daha genel bir antagonizmaya çalışma ve çalışmama arasındaki antagonizmaya dönüşür (Negri, 2006:125). İşçinin tek özgürlüğü ona sermaye karşısındaki tek özgünlüğü sağlayan "öznelliğe" geri kazanmasında, otonom kullanım değerleri üretmesinden geçer.

Henüz işin reddi ile önemli bir politik sonuca ulaşan bu noktaya gelmeden, işçinin öznelliği ve otonomisi üzerine yapılacak tartışma önem taşıyor. Otonomist tezler bunu yetmişli yıllarda başlayan bir "dönüşüme" referans ile geliştirirler. Enformasyon toplumu, post-endüstriyel toplum, ağ toplumu, maddi-olmayan emek, duygulanımsal emek, yaratıcı endüstriler gibi kavramsallaştırmalar çerçevesinde vurgu yapılan, artık emeğin sadece nihai ürün üreten bir faaliyet olmadığı, aksine, iletişim, duygu, hizmet ve kültür gibi "kendisini yaratanın kendisine dair olanı üründe gerçekleştirdiği" nihai-ürünü-olmayan bir faaliyet de olduğudur (Virno, 2013: 59). Negri'nin yukarıda zaten işçinin sermayeden otonom yönü olarak bahsettiği "öznelliği", içinde bulunduğumuz çağın üretiminde "baskın" unsur haline gelmiştir (Hardt ve Negri, 2006: 123). Endüstriyel üretimin olduğu alanlarda bile, bilgi teknolojilerini, otomasyon sistemlerini kullanırken sermaye tarafından "el konulmayan" sadece kendine ait bilgi, kültür ve iletişim biçimleri de üretir (Lazzarato, 1996: 1). Burada üretime dâhil edilen basitçe maddi bir emek, sonucunda ortaya çıkan ise basit bir ürün değildir. Günümüzde her emeğin "entelektüel" bir boyutu, orada olmayan "genel/ortak bir toplumsal zeka" ile iletişimi vardır, insanlar tanımadıkları ve görmedikleri kişilerle, ortak bir dil, ortak bir emek faaliyeti gerçekleştirirler, zira bu bilgi, kültür, iletişim aracılığıyla kazanılmış bir "ortak olanın" faaliyetidir (Virno, 2013: 39-44). Dolayısıyla emek ve eme-

ğin girdiği ilişki fabrikada/üretim sürecinde olup biteni sürekli aşar, bahsedilecek olan fabrika duvarını aşan (Lazzarato, 1996: 4) bir toplumsal fabrikanın varlığıdır. Üretim ve yeniden-üretimin bu değişen ve karşılıklı olarak iç içe geçmiş yapısı, fabrikanın sınırları ile tanımlanan kitlesel işçiyi, fabrikanın dışına taşımış ve bir bütün olarak "toplumsal işçi"ye çevirmiştir (Gill ve Pratt, 2008: 6).

Benim burada merkeze aldığım çalışma "dizi üretimi", kültür endüstrisinin (Adorno, 2008) bir ürünüdür. Fakat otonomist tezlerin buna kültür endüstrisinin Fordist/Taylorist bir dönemin ifadesi olduğu yönünde bir itirazları olacak (Virno, 2013: 65) ve bunun "daha optimistik" bir bakış açısıyla (Gill ve Pratt, 2008: 7) desteklenmiş yaratıcı endüstriler kategorisi içerisine alınmasını önerecektir (Garnham, 2005). Esasında bu noktada Virno'ya göre Adorno ve Horkheimer'ın "duygu ve kültür" gibi insanın kendisini yaratımına dair faaliyetlerinin (aslında sanatın) kapitalizm içinde makineleşerek, tekrarlanan nakaratlara dönüştürüldüğü iddiasını içeren "kültür endüstrisi" teorisi bazı "artıkları" görememişti. Bu artıklar kültürün fordizasyonundan, makineleşmesinden, tekrarlarından kaçmayı başaran, programlanmamış, beklenmeyen kıvılcımlar, doğaçlamalar enformelliklerdi. Hatta ve hatta zaten içinde yaşadığımız bu "yeni" çağın oluşumunda zaten "işçinin" öznelliğini ortaya koymasına daha çok imkân tanıyan bu endüstrinin payı çok büyüktü, Virno'ya göre Post-Fordizm paradigmasına "ince bir ayar" yapan kültür endüstrisinin "artıklarının" getirdiği özgürleşmeye dair kehanetti. Bu artık yalnızca kültür endüstrisine değil, Fiat otomobil fabrikasındaki üretime de etki eden bir "işçi öznelliğinin ön plana" çıktığı kapıyı açmıştı (2013: 66).

Otonomist tezlerin "toplumsal işçisinin", yani en nihayetinde işin reddi ile komünist praksisi kuracak politik öznenin (Hardt ve Negri'den alıntılayan, Gill ve Pratt, 2008: 6) potansiyellerinden birini ifade ederken kullanılan kavram "entelektüel emektir." Burada kol gücüyle çalışan işçinin (klasik tanımıyla Fordist işçinin) dahi entelektüelleşmeye başladığı iddia edilir. Bu noktada, Braverman tarafından Fordist/Taylorist dönemin belirleyici özelliği olarak ortaya koyulan ücretli emekçiler arasında kafa emeği ile kol emeğinin ayrışması durumunun gitgide ortadan kaybolduğu söylenir. Zaten yaratıcılık ve yetenek üzerine kurulu olduğu söylenebilecek "dizi sektöründe" bunun izlerini aramanın zorluklarına işaret etmek gerekir. Nitekim Virno'nun da daha önceden belirttiğim üzere söylediği gibi zaten içinde yaşadığımız çağın motoru kültür endüstrisinin kendisi olmuştur. Fakat bu sektör içerisinde bunun tam tersini iddia edersek, yani aslında kafa emeği üzerine kurulu bir sektörün tam da iddia edilenin aksine "kafa emeğinin" basit bir "kol emeğine" indirgenmeye başladığını ifade edersek teorinin önemli noktalarından birine saldırmış oluruz. Dizi sektörü içerisinde yaptığım inceleme tam da bunu doğrular nitelikteydi. Bu

da otonomist tezler, klasik kol emeğinin bile otomasyon, iletişim olanakları, enformasyon seviyelerindeki artışı ön plana çıkartırken kafa emeğinin yoğun olduğu bu sektörde "kol emeğine" dönüş olduğunu da iddia edebileceğimiz anlamına geliyor. Bir kamera asistanının iş tanımının, sahneye uygun lensleri temizlemek kameraya takmak, tripodu kurmak, kabloları düzenlemek, kamerayı görüntü yönetmeninin omzuna koymak ve oradan almak olduğu iddia edilebilir. Reji asistanları hangi sahnenin çekildiğini, kaçıncı saniyede ne olduğunu kaydederler. Makyözlük, kuaförlük gibi sanatsal/zanaatsal öğelerin olduğu alanlarda asistanlar bir ölçüde berber çırağı gibi davranırlar, malzemeleri hazırlama, terleyen aktörün terini silme, yüzüne pudra sürme görevleri vardır. Daha düşük rollerdeki oyuncular, yukarıda yaptığım alıntıdaki gibi "kendilerinden bir şey katma" yani asıl yaratıcılık unsurlarını ortaya koyma taleplerinde engellenebilmektedirler. Bütün bu durum aslında Braverman'ın vasıflı/vasıfsız iş ayrımının hala devam ettiğini göstermektedir. Burada çalışan kişiler vasıflı işlerin nasıl yapıldığını öğrenip yeteneklerini arttırabilme olanaklarına elbette sahiptirler fakat bu işin doğasının yaratıcılık kazandığı anlamına gelmez. Her daim çizgi altında kalan ve teknik işleri yapmaya indirgenen birileri olmaya devam etmektedir. İddia edildiği gibi bir kitlesel entelektüelleşme durumundan bahsetmek fazla iyimser bir bakış açısı olacaktır, aksine iddia edilen süreç tıpkı işçilerin "dizilerin kendileri için bir anlam ifade etmediği" "dizilerden pek bir şey öğrenmedikleri" yönünde yaptıkları açıklamalarla yetenek kaybına da uğruyor olabilirler. Öte yandan yukarıda da değinildiği üzere çalışma koşullarındaki zorluk, sağlık sorunlarındaki artış, kısmi olarak ölüm tehlikesini barındırıyor olması, uzun çalışma saatleri, yoğun fiziki ve psikolojik yorgunluk gibi faktörler de "yaratıcılık" gerektiren bir ortamın temel özellikleri olduğunu iddia etmek de zor olacaktır. Zaten bu tip çalışma koşulları ve tehlikeler de hep altını çizdiğim üzere "belli bir kısmın", "çizgi altında kalanların" daha çok muhatap oldukları bir durumdur. Dolayısıyla iş içerisinde öğrenme, yeteneklerini geliştirme gibi bir ideal için pek de uygun koşullar olduğunu söylemek güçtür. Bütün bunların ışığında söylemek gerekir ki bireysel ölçeğe indirilmiş bir "eşitsiz gelişme"ye işaret etmeden durumun geneli anlaşılamaz, yaratıcılığın ve entelektüel emeğin gelişimi söz konusu sektörün çoğunluğunu oluşturan bir kısım için pek gerçekçi bir iddia değildir.[9]

Maddi-olmayan emeğin bir boyutunu entelektüellik, yaratıcılık, kafa emeği oluşturuyorsa, diğer boyutu olarak "duygulanım"dan bahsedilir. Duygulanım, ilk etapta feminist çalışmalar tarafından ön plana çıkarılmış ve kadının "bakım, annelik, hemşirelik" üzerinden işleyen geleneksel çalışma biçim-

9 Bu yalnızca Türkiye ya da yalnızca kültür endüstrisi bağlamında anlaşılacak bir sorun değildir. Farklı ülkeler ve/ya da farklı sektörler için yapılan çalışmalar için, bkz. Hesmondhalgh ve Baker (2008); Gill ve Pratt (2008); Ursell (1998, 2000); Huws (2008); Ross (2008); Christopherson ve Storper (1989)

lerinden ilham almış bir kavramsallaştırmadır (Hardt, 1999). "Yeni" çağlarda özellikle "hizmet" sektörünün ön plana çıkışıyla açıklanan bu emek biçiminde vurgu "duyguları yönetmek" üzerinedir. Artık maddi-olmayan emek "çağında" iş kol gücünün ötesinde "duygulanımsal" bir boyut kazanmıştır, kişiler duygularını yöneterek kendi benliklerini yaratıp onu işinin bir parçası haline getirirler. Herhangi bir maddi malda dahi "duygulara hitap" söz konusudur, bir hizmeti veren kişi o hizmete kendi duygularını da katar. Bu durum Foucault'nun bio-iktidar kavramına referansla açıklanır. Hardt'a göre Foucault'a bio-iktidar kavramı aslında "tepeden inme" bir kavram olarak, yani iktidarın "yönetimsellik" aracılığıyla kitleleri yarattığı ve kontrol ettiği bir duruma ilişkin kullanılır. Hardt ise bu kavramın feminist literatürde gördüğümüz üzere "aşağıdan" bir kullanımına işaret eder ve öznenin kendi hayatını kendi yarattığı, öznenin kendi hayatının yazarı olduğu bir potansiyele vurgu yapar (1999: 98). Bu noktada duygulanımsal emek aslında iş ile işi yapanın arasındaki klasik ayrımın ortadan kalktığı, iş ile yaşam ayrımının gitgide azaldığı, kişinin benliğinin işiyle girdiği ilişki üzerinden tanımlandığı "tutkulu" birlikteliğin ortaya çıkmasıdır. Burada kişi yalnızca iş yapmaz, kendine bir "ruh" bir "yaşayış biçimi" de kurar (Hardt, 1999: 97-9). Kişinin yaptığı iş karakterinden, öznelliğinden ayrılabilir durumda değildir, kişiler basitçe makineler değil, duygusal bedenlerdir ve bu iş ile kurduğu ilişkinin de bir parçası olur. Bu noktada duyguların idaresi ki "hareketli olmaya alışmak, ani dönüşümlere ayak uydurabilmek, çeşitli girişimlere adapte olabilmek, bir kurallar dizisinden diğerine geçebilecek esnekliğe sahip olma, dilbilimsel bir etkinlik türüne yetenekli olmak, sınırlı sayıdaki olası alternatifleri yönetmeye alışkın olmak" (Virno, 2013: 96) gibi durumların hem faili, hem sonucu olmayı içerir.

Öncelikle "sanatsal" bir üretimde bulunmak gerçekten de kişinin kendi duygularının da işe yansıdığı bir üretim alanına işaret edebilir. Örneğin duygulanımsal emeğin anlatımında kullanılan ifadelerden biri olan "role bürünmek" (Virno, 2013: 95; Holloway, 2011: 141) durumunun membaı aslında "oyunculuktur". O nedenle oyunculuk doğası gereği duygulanım durumunun anlaşılmasının zor olduğu bir örnektir. Benzer durumlar diğer yaratıcı emekçiler için de söylenilebilir. Sanatın "duyguları kullanması" zaten "yeni" bir şey olarak karşımıza çıkmaz, zira zaten içinde bulunduğumuz çağı tanımlayan şey tıpkı entelektüellik boyutunda olduğu gibi zaten bu sektörlerde var olan yaratıcılık, zeka ve duygusal birliktelik gibi özelliklerin bunları geleneksel olarak barındırmayan alanlara dahi sirayet etmesidir. İşte bu noktada yeniden çizgi altı işçilere bakmak gerekecektir. Bu noktada çizgi altı işçiler, çizgi üstü işçilerden farklı olarak mevcut iş ile iddia edildiği gibi "tutkulu ve bağımlı, kendilerini gerçekleştirebilecekleri bir ilişki" geliştirmezler. Hatta geliştirdikleri ilişki "aksi" bir ilişkidir. Bu noktada buna rağmen "sanatçı bir ruh", "rutin

karşıtlığı", "başka bir iş yapamama" gibi duygulanımsallığı çağrıştıran ifadeler işin kafada tasarlanan "ideal" formuna dair ifadeler gibi gözükmektedir. Burada duygulanım, yaratıcı emekçinin "sanatı" aracılığıyla kendini gerçekleştirebilme potansiyeli, kendi hikâyesini yazabildiği, kendi duygularını emeğinin ürününe yansıtabilme durumu, çizgi altı işçinin ertelediği gelecek idealidir. Buradan tam da sektörün kendisini üzerine kurduğu "esnekliğin" önemli olduğunu "pohpohlayan" duygu durumu ortaya çıkar. Sanatçı adayı "bohem" yaşamın (Gill ve Pratt, 2008: 14) belirsizliğine kendini adapte edebilmelidir, çünkü sanatçı rutin, sürekli tekrar eden, aynı ilişkiler, sabit zamanlar ile yaşamamalıdır, kendini geliştirmesinin yolu "farklılıktan" geçer. Bu kişi, Virno'nun yukarıda değindiğim sürekli akıcılık içerisinde ayakta kalabilen duygu değişimlerini idare edebilen kişi olarak bir duygu durumu yaratır ve kendisini buna adapte eder. Artık iş yalnızca bir ürün üretmez böyle bir yaşam biçimi, bu işin doğasının bu olduğu, "tutkuyla bağlı olmayanın bu işte tutunamayacağı" yönündeki duygu durumunu da üretir (Leadbeater ve Oakley, 1999). Esasında bu yaşayış biçimi Hardt'ın "aşağıdan bio-iktidar" olarak belirttiği tez ile de uyumludur. Hardt, Foucaultcu anlamda benim de burada vurgu yaptığım yönüyle işçinin kendisini daha genel bir otoritenin piyasanın yönetimselliğinin talep ettiği "güvencesizlik durumunu nimet olarak sayan" özneye dönüştürdüğünün farkındadır, ama "aşağıdan bio-iktidar" tanımıyla Foucault'nun yönetimsellikten "otonom" bir şekilde kendi kültürünü yaratabilecek kişinin izlerini de burada görür (Hardt, 1999: 100).

Neticesinde, özetlemek gerekirse, otonomist tezlere dahil olduğumuzda, bir resmin iki farklı yönünü görüyoruz. Bir yandan kapitalizmin kendi değerini üzerine kurduğu "toplumsal entelektüellik", işlerin içindeki yaratıcı boyutun ön plana çıkması durumu, sermayenin kendi stratejisinin bir parçası haline geliyor. Sermaye ihtiyacı olan yaratıcı işçiyi kendine eklemliyor, yaratıcı işçi de "yaratıcı işçi" olma idealindeki kişileri kendine bağımlı hale getiriyor ve sektörün güvencesiz yapısı "sanatın doğasının güvencesiz" olduğu yönündeki argümanla meşrulaştırılıyor, ve sektörün çoğunu oluşturan "çizgi altındaki işçiler" yaratıcı olduğu ve işçinin duygularını ifade edebileceği iddia edilen bir sektör içerisinde yaratıcı olmayan, duyguların yalnızca var olan ortamı idare etme anlamında iş başında olduğu bir durumu kanıksıyor. Diğer tarafa bakarsak, otonomist tezlere göre, emeğin zaten kendi içinde bulunan bir potansiyel, kullanım değeri üretebilme otonomisi, Marx'a yapılan vurguyla bilinçli-yaşam etkinliği (Holloway, 2011: 111), kendisini sermayeden ayrıştırabilen bu kabiliyet, sermayenin alanını aşabilir, alternatif bir değerleme yaratabilir.

Burada siyasal bir tartışmayı başlatmanın önünde çok ince bir ayrım noktasında duruyoruz. Hem teorik, hem de pratik açından özetlemeye çalıştığım bu ikili yönü nasıl değerlendireceğimiz bizi iki çok farklı siyasal pratiğe gö-

türüyor. Bu nedenle tam da burada Neo-Marksist tezlerle, Otonomist tezler arasındaki ana farklara temel olarak değinmek gerekecek. Gill ve Pratt'ın çok basitçe belirttikleri üzere, ilki otonomist tezlerin "yeni" üretim süreçlerinde ortaya çıkmaya başlayan işçiye daha fazla özerklik veren, işçinin yeni bir toplumsallaşma yolunu daha rahat kurmasını sağlayan entelektüel ve duygusal durumlar karşısındaki "optimist" eğilimlerine yönelik bakış açısı. Bu noktada bu özerkliğin sermayenin emek sürecini düzenleme stratejilerine de eklemleniyor oluşu, yani emeğin metalaşmış niteliği Neo-Marksist tezlerin daha çok altını çizdiği bir yön. İkinci ve aslında daha temel bir yön ise "öznellik" üzerine yapılan vurgunun ontolojik durumu. Negri'nin Marx'a dair yorumlarının zeminini oluşturduğu bakışa göre, sermaye ücret ilişkisi sayesinde emeği kendine bağlamış ve bütünüyle boyunduruk altına almıştır (Negri, 2006: 202). Bu aslında Callinicos'un deyimiyle (2001: 6) Negri'nin Marx'ı Foucault aracılığıyla yeniden yazmasının sonucudur. Foucaultcu bir anlamda emek sermaye arasındaki ilişki işçinin "ücret ilişkisine" tabii olmaya devam ettiği bunu aşmasını engelleyen bir özne-iktidar ilişkisine dönüşmüştür. İşçinin emeğinin özgürleştirici yönü olan "kullanım değerini" "değişim değeri" karşısında baskılaması bir güç ilişkisinin sonucudur (Negri, 2006: 219). Foucaultcu anlamda "iktidar" ancak "kendini kurabilen" yani iktidara karşı direnebilme potansiyeline sahip öznenin varlığında mümkün olduğundan, iktidara tabi olan kişi "direnebilme" şansına da sahiptir. Dolayısıyla artık basitçe sömürülen emekçilerden değil kendini yaratabilme potansiyeline sahip, ama sermayenin iktidarına tabi hale gelmiş öznelerden bahsedebiliriz. Bu nedenle özneden beklenen şey kapitalizmi yeniden yaratmayı bırakıp (Holloway, 2011: 302), kendini yeniden yaratmasıdır, özne sermayeyi değil kendini değerli kılmalıdır (Negri, 2006: 221), çünkü kullanım değeri yaratma yetisi ona bu şansı verir. Bu noktada belirtmek gerekirse, toplumsal hareketler literatüründen de etkilenen bu bakışa göre (Callinicos, 2001: 9) kendini yaratan ve direnen özne "kendini yarattığı" ölçüde esasında Marksist anlamda emeğin ikinci yüzünü gerçekleştirmekte ve emek-sermaye ilişkisinin ötesinde bir otonom ilişki yaratmakta, yeni bir değerleme süreci oluşturmaktadır. İhtiyaç olan tam da böyle bir değerleme sürecine doğru sıçramadır (Negri, 2006: 140). Bu sıçrama da kapitalist değerleme sürecinin özünü oluşturan emek-sermaye ilişkisinin bütünüyle reddi, yani işin reddi ile mümkündür. Bu nedenle gerekli olan ücret ilişkisini reddetmek, yeni bir değerleme sürecinin alternatifini şimdi ve burada oluşturmaktır (Holloway, 2011: 37). Bu da ancak özne olarak öz-yaratı potansiyelini kullanan özne direnişlerinin büyümesi ve bir "çokluk" yaratmasıyla mümkündür. Burada çokluk, sermayeyle iş ilişkisini reddeden, kendi otonom alanını kuran "tekilliklerin" kendi öznelliklerini koruyarak birikmesi ve büyümesiyle oluşan bir dayanışma ağıdır.

Bu yazıda benim sergilediğim bakış açısı, otonomist tezlerin tespitlerinden, özneye dair yorumlarından faydalanabilecek olmamıza rağmen, bunun siyasal olarak bu tezlerin ulaştığı sonuca ulaşabilmek için hem teorik, hem pratik yeterli nedenimizin olmadığı yönündedir. Daha önce de söylemeye çalıştığım ve dünya üzerinden örneklerine de göndermede bulunduğum üzere karşımızda olan durumun öznenin yeteneklerinin ve yaratıcılığının geliştiği bir durumun tam tersi diyebileceğimiz, proleterleşmeyi de içerdiğinden bahsetmek gerekir. Karşımızda olan bir grup ayrıcalıklı "ücretli emekçinin" sermayeye yakınlaşan mobilizasyonuna karşı, çoğunluklu bir grubun emeğinin gitgide basitleşmesidir. Bunun yanında piyasanın esnekleşen yapısından ortaya çıkan bir kültürün özerk bir yapısı olduğunu iddia edebilmemiz için pek de bir neden yok (Gill ve Pratt, 2008: 16). Eğer burada bahsedilen bir potansiyel ise bu potansiyelin sürekli olarak sermaye tarafından kullanıldığının "işin reddi" siyasal tercihinin ise sermayenin genişlemesi için yeni bir alan yaratılması işlevi gördüğünün altını çizmemiz gerekiyor. Negri'nin bu tartışmayı yaptığı noktada kullandığı Marx alıntısında, "boş zamanın –gerek aylaklık gerekse daha üst düzey etkinlikler olarak– sahibini başka bir özneye dönüştürdüğü", fakat bu öznenin "doğrudan üretim sürecine katıldığı", "üretim sürecinin de bu oluşum halindeki insanın bir disiplin aracı" olduğunu söylüyor. Negri'ye göre bunun gerçekleşmemesi için işin reddi şarttır, çünkü bu "oluşum halindeki" insan politik sermayenin karşısına "politik" bir biçimde, bir sınıf birliği olarak dikilemez, zira "politika" özerk değildir; "sermayenin komutası tarafından biçimlendirilmeyen, yani sermaye üstünde tarif edilen ilişkiler yoktur" (2006: 234). Bu otonomist tezleri, Neo-Marksist tezlerden ayıran kilit önemdeki bir cümledir. Bu çok daha geniş ve yıllardır süre gelen Marksizm için temel bir tartışmadır bilindiği üzere. Bu tartışmaya elbette burada girmek mümkün değil, fakat tam da burada, otonomist tezlerin eyleyiş biçiminin yaslandığı arka planı anlayabilmek adına "film üretimi" üzerine "otonom" mücadelelerden birine bakarak bu tartışmaya katkı sunabileceğimi düşünüyorum.

Film üretimi olarak genişletebileceğimiz bağlama dair "otonomi" alanına girebilecek "tüketim alanında örgütlenen" ve sermaye ilişkilerine entegre olmayan mücadelelerden örnekler verilebilir. Bu çok temelde "gerilla film yapımı" gibi bir isim alıyor. Her ne kadar gitgide daha çok duyulmaya başlanan bir isim olsa da, gerilla film yapımı "bağımsız" şirketlerin film çekme tekniklerinden internet üzerinden tamamıyla kendi çektiği filmleri yayınlayan üreticilerin hepsi bu ismi kullanabilmektedir. O nedenle her şeyden önce gerilla film yapımının en azından bu yazıda bahsedeceğim bağlam dahilinde içeriği açıklığa kavuşturulmalıdır.

Gerilla film yapımı üzerine yazılan çok fazla bir içerik bulamıyoruz. Bulunanlar ise yoğunlukla herhangi bir "sınıfsal" muhteviyatı içinde barın-

dırmayan, daha çok bir "teknik" olarak "gerilla" film yapımından bahseden yazılardır. Dolayısıyla, zaten bu yazının da ana fikirlerinden birini oluşturacak şekilde, "yeni bir teknik" üretmenin, ya da otonomist bir dille konuşacak olursak, alternatif eyleme biçimleri geliştirmenin "ideolojiden" bağımsız bir şekilde düşünülmemesi gerektiği sonucuna varabileceğimizi de gösteriyor bu durum. Bu film yapım tekniği her ne kadar farklı bir "eyleyiş" sunması açısından bir başkaldırı unsuru barındırıyor olsa da bu eyleyişin hangi siyasal gerçeklik tarafından örgütlendiği sorusunu sormadan ilerlememiz pek mümkün değil.

Gerilla film yapımını incelemeye en bilindik ve en popüler figürüne, Robert Rodriguez'e dönerek başlayalım. *El Mariachi (1992)* filmini 8 mmlik bir kamera ve çevresindeki tanıdığı insanları oyuncu olarak seçerek 7000 dolara çeken Rodriguez bu "başarısını" anlatıyor *Ekipsiz Asi* kitabında. Kitabın diğer ismi ise esas meseleye dair fikri veriyor: Ya da *7000 doları olan 23 yaşındaki bir film yönetmeni Hollywood'u Nasıl Fethetti?* Günümüzün ünlü yönetmenlerinden olan Rodriguez'in kitabı, sınıfsal bir gözlük ile okunursa, anti-kapitalist bir eyleyişin aksine, Amerikan popüler kültürünün önemli anlatılarından biri olan "başarı hikâyelerinin" izini taşıyor ve Amerikan rüyası mitini yeniden üretiyor. Kamera alabilmek için tıbbi deneylerde "denek" olan Rodriguez "vahşi kapitalizmin" talep ettiği oyuncu olur; cesur, yaratıcı, özgüveni yüksektir ve en sonunda büyük bütçelerle film çeken bir star yönetmene dönüşür.

Rodriguez özelinde anlattığım bu olay, aslında Sam Raimi, Spike Lee ve Ken Smith gibi yönetmenler için de geçerlidir. Bu örnekler üzerinden yapılan tanımlamalarda, gerilla film "düşük bütçe", "amatör oyuncular", "ucuza kiralanan ekipmanlar", "izinsiz çekimler" ve "ücretsiz çalışanlar" çerçevesinde anlatılır. Bu örneklerde bir başarı hikâyesine ya da benzer yöntemleri uygulamış ama başaramamış olmaya vurgu vardır.[10] Bu noktada bir karşıt biçim, eyleyiş olarak tanımlanan gerilla film, esasında karşıtına dönüşmek ve kendisini yok etmek için bir yol arayışı olarak ifade edilebilir.

Bu örneklere kısmen de olsa bir alternatif Melvin Van Pleebes örneğinde görülebilir. Van Pleebes Hollywood stüdyolarında film yazan ve çeken, Fransa'da ortaya çıkan, altmışlı yıllara damga vuran Yeni Dalga/Auteur sinemasından etkilenmiş siyahi bir senarist/yönetmendir. Hollywood stüdyolarında yönettiği ilk filmi *Watermelon Man (1970)*, beyaz bir adamın bir sabah "siyahi" olarak uyanması ve bunun sonucunda değişen hayatını anlatır. Hollywood stüdyosu filmin sonunu senaryodan farklı bir şekilde "beyaz" adamın "siyahiye dönüştüğü" rüyadan uyanması olarak kurgular. Van Pleebes bunu politik olarak sorunlu görür ve "siyahiliğin kötü bir rüya" olarak yansıtılmasına yö-

10 David Botsford, http://www.libertarian.co.uk/lapubs/cultn/cultn043.pdf, Son Erişim Tarihi: 22 Aralık 2015.

nelik tepkisini göstererek kendi istediği sonu da çeker. Kendi istediği sonda "siyahiye" dönüşen "beyaz" adam, siyah olarak kalmayı tercih eder ve radikal bir siyahi toplumsal harekete dahil olur. Mücadeleler sonucunda, kendi sonunu stüdyoya kabul ettirir, film büyük bir başarı kazanır, stüdyo 3 filmlik bir kontrat imzalamak ister, fakat Van Pleebes bu teklifi sırtımda Hollywood'u taşımak istemiyorum diyerek reddeder ve "gerilla" yöntemlere adımını atar. Bu "yöntemler" ile çektiği ilk film "*Sweet Sweetback's Baaadasssss Song (1971)*"tur. Kendi deyimiyle Van Pleebes bu filmi bir "3. Dünya Ekibiyle" çekmiştir. Bir Karayip bankasından kredi çekmiş, bir film laboratuvarı kiralamış ve her şeyden öte o dönem filmlerde "siyahi" ekip çalıştırmanın yasak olmasından ötürü, filmini denetimden kaçırmak için "pornografik" bir film olarak yansıtmıştır, böylelikle bütün ekibi siyahilerden oluşturabilmiştir (Wiggins, 2012).

Rodriguez örneği de, Van Pleebes örneği de film çekimi bağlamında benzer "gerilla" yöntemleri kullanıyor olmasına rağmen, aradaki "siyasal" farklılığın altını çizmek ve tartışmaya o şekilde devam etmek gerekiyor. Benzer bir mantıkla "kendi filmini kendin yap" düşüncesi çerçevesinde örgütlenmiş bu yönetmenden Rodriguez'in yukarıda belirttiğim üzere amacı kendini "stüdyo" sinemasına eklemlemektir. Rodriguez ve diğer örnekler her ne kadar kendi stillerini filmlerine yansıtan, stüdyo karşısında belli bir "otonom" gücü olan, basit bir "Hollywood stüdyo yönetmeni"[11] olmayan yönetmenler olsalar da ve bu güçlerini kendi başarı hikâyelerini kendileri yazabildikleri "otonom" süreçlerden alıyor olsalar da, "özgünlükleri" bir şekilde metalaşma sürecinin parçası haline gelmiştir. Van Pleebes örneğinde ise, stüdyoya yöneltilmiş bir başkaldırının alternatif örgütlenme biçimleriyle iç içe geçtiğini, Pleebes'in sinemasının "siyahi" toplumsal hareketlerin bir parçası olarak ilerlediğini görürüz. Bu noktada bu karşılaştırma bizlere en temelinde "işin reddi" ile etkileşim içinde olan "otonom eyleme biçimlerinin" hepsinin aynı kategoride değerlendiremeyeceğini söyler. Bir gerilla olarak Rodriguez ile Pleebes aynı yönetmeleri kullanmalarına rağmen siyasal olarak farklı gerçekliklere işaret etmektedirler.

Tartışmayı Pleebes üzerinden başka bir boyuta taşıyabiliriz. Pleebes'in sineması ve daha da genişletirsek onun öncülüğünde genişleyen "*blaxploitation*"[12] sinema hareketi gerilla film hareketinin öncülerinden biri olarak düşünülebilir. Tam da bu noktada bu hareket içerisinde değerlendirilecek filmlerin "hepsinin aynı kategoriye" konmaması gerektiğinin altını çizmek gerekir. Van Pleebes'in Watermelon Man filminden sonra stüdyo tarafından kendisine yapılan 3 filmlik teklifin de gösterdiği gibi, bu film hareketi tıpkı Rodriguez örneğinde olduğu gibi "stüdyo" tarafından sömürü mekanizmasının içine çe-

11 Yapımcının çekilmesini istediği senaryoları çekmek için iş verdiği yönetmenler olarak özetlenebilir.

12 Black (siyahi) ve exploitation (sömürü) kelimelerinin birleşiminden oluşan bileşik kelime.

kilebilme potansiyeliyle birlikte düşünülmelidir ki bazı örnekler bunu doğrulamaktadır. *Super Fly(1972)*, The *Legend of Nigger Charley (1972)*, *Blacula(1972)*, *Cleopatra Jones(1973)*, *That Man Bolt(1973)*, *Tricky Baby (1972)*, *Black Eye (1974)*, *Together Brothers (1974)*, *Willie Dynamite (1974)*, *Coonskin (1975)* gibi filmler büyük Amerikan stüdyoları tarafından çekilmiş *blaxploitation* filmleridir. Öte yandan bu filmler dışında kalan Amerikan sinemasının önemli bir parçasını oluşturan "küçük bağımsız" şirketlerin de ortaya çıkışında pay sahibi olmuştur. Özetle, kapitalist film üretim sürecinin dışında, onu bütünüyle bir reddediş ile "otonom" bir alan açmak üzere yola çıkan bir gerilla film akımı olarak *blaxploitation* filmlerinin, verdikleri mücadelenin en nihayetinde "sömürü mekanizmasına" eklemlenen bir "kimlik mücadelesi" olduğunu belirtmemiz gerekiyor. Potansiyel olarak kimlik siyasetiyle eklemli bir sınıf mücadelesinin izlerini taşıyan bu hareketin "sınıfsal boyutu" sermayenin çıkarına eklemlenerek, ezilen sınıfların mücadele alanından uzaklaşıyor.

Rodriguez ve Van Pleebes örnekleri üzerinden yaptığım karşılaştırma bu iki yönetmen özelinde farklı çizgilere işaret ediyor olsa da, iki farklı toplumsallaşmanın bir şekilde piyasa mantığına eklemlendiğini görüyoruz. Rodriguez gibi bireysel bir motivasyon ile yola çıkmanın ve daha sonra ana akım sinemaya "kapağı atmanın" yanında, Van Pleebes'in öncülüğünde başladığı söylenebilecek *blaxploitation* hareketinin de benzer sonuçlar ortaya çıkarabildiği açıktır. Başka bir çerçevede ise gerilla film yapımının, ilk etapta sermaye mantığından "bağımsız" kalan "bağımsız sinema" adıyla isimlendirilebilecek ayrı bir yaratımı başlangıç ilkelerinden birini oluşturduğunu söyleyebiliriz. Gerilla filme yönelik diğer yanılgı ise tam da bu noktada başlar. Ana akımın söylem alanı dışında kendini tanımlamak isteyen yönetmenler gerilla film teknikleri kullanarak filmlerini çekerler. Bu filmlerin ardından ana akım ticari sinemaya eklemlenmek istemezler, "bağımsız" kalıp ana politik-toplumsal söylem hattını eleştirerek iktidara karşı bir direniş sergilerler. Bu kimi zaman filmin biçimiyle kimi zaman içeriğiyle, kimi zaman da biçim içerik birlikteliğiyle gerçekleşir. Gündelik dilde "festival" filmi, daha doğru bir ifadeyle ise "bağımsız sinema" şeklinde isimlendirilebilecek düşük sermayeyle, fonlarla/desteklerle çekilen ve yönetmeninin izinin yoğun olduğu bu filmlerde "gerilla üretim teknikleri" arasında bir ilişki kurulabilir. Örneğin Türkiye'de Nuri Bilge Ceylan ve Derviş Zaim isimlerinin başlangıç filmleri böyle düşünülebilir. Bu yönetmenlerin sinemalarının ana akıma eklemlendiğini söylemek haksızlık olacaktır. Bu yönetmenler gerçekten de bağımsız kalabilmişler ve kullandıkları gerilla teknikler sayesinde özellikle Türkiye'de birçok yeni sinemacının da cesaret kaynağı olmuşlardır. Fakat bu "özerk" yaratı alanlarının varlığına rağmen, bu kategori altındaki filmlerin ayrı bir "sektörleşmeye" gittiği gerçeğinin altını çizmek gerekir. Her şeyden öte bağımsız filmlerde "ücretli emek"

ilişkisi, kimi durumlarda, filmler düşük bütçelerle çekildiği için, sömürü oranı artarak devam eder. Yaptığım görüşmelerde birçok ücretli emekçinin bağımsız bir sinemacının filminde daha düşük ücretle, çok daha uzun süreler ve çok daha özverili şekilde çalışmak istediklerine yönelik cevaplar aldım. "Özerklik, yaratıcılık, entelektüellik, sanatsallık" ifadeleri bağımsız sinemanın emek süreci düzenlemesinde sınıf çelişkisini mistikleştiren hegemonik bir rol oynamaktadır. Bunun yanında "festivallerin" sponsor, turizm, marka şehir gibi neo-liberalleşmenin önemli belirleyenleri altında bir ticarileşme süreci oluşturması, bu filmleri sinema içinde ana akıma oturtmasa bile, kapitalist sistemin ana akım güzergahlarından biri olan neo-liberal kapitalizmle eklemli "yaratıcılık kültüne" eklemli bir yaratıcı sınıfa ve o sınıfın mekan politikalarına oturttuğu kanaatindeyim (Zimmerman, 2008; Harvey, 2007; Peck, 2007). Bu iddia ayrı bir tartışmayı gerektirse de örnek verilen bu çalışmalarda da izleyebileceğimiz üzere "yaratıcı sınıf" ile "neo-liberal yerellikler" arasında bir ilişkinin var olduğunun altını çizebiliriz. Sinema alanında özellikle birçok bağımsız yönetmenin ana gelir kaynağını oluşturan "destek fonlarının" yaratıcı bir sınıfın oluşumu için bilinçli bir siyasetin uzantısı olduğunu, dolayısıyla bağımsız sinemanın "kültür turizmi" kategorisinin altında neo-liberal yerelleşmenin önemli meşrulaştırma araçlarından biri olduğunu iddia edebiliriz.

Üçüncü bir kategori olarak, bireysel motivasyonlu başarı hikâyelerini, bağımsız sinemayı (akımları) incelemenin ve gerilla film yapımıyla ilişkisini tartışmanın ardından "gerilla film yapımına" esas ivmeyi kazandıran, bir bakıma daha demokratikleştiren dijital devrime bakabiliriz. Dijital teknolojilerin gelişmesiyle, tüketim alanında sermayenin kontrolünden bağımsız bir şekilde düzenlenmiş değer yaratma biçimleriyle, sektörün içerisinde ya da dışarısında yer alan insanlar ortaklaşarak kullanım değerleri yaratarak, interneti de "bağımsız" bir dolaşım alanı olarak kullanarak "piyasa" dışı faaliyetler üretebiliyorlar. Bu dünya üzerinde "film yapımı" konusunda gitgide yaygınlaşmaya başlayan bir tavır. Bu satırların yazarı olarak ben de böyle bir oluşumun içerisinde yer alıyorum. Hollywood da dâhil olmak üzere sermayenin "film üretim" mekanlarının göbeğinde yer alan ücretli çalışanlar dünya üzerindeki birçok kişiye, "düşük bütçeyle", "kendi ürününü kendi yap" teknikleriyle, "yatay işleyen örgütlenme ve emek süreçleriyle", film yapmakta ve film yapımının bilgisini öğretmekteler. Burada PVC borulardan film yapım malzemesi üretmekten, film teorisinin detaylarına kadar bilgiler paylaşılmakta, insanlar arası bilgi alışverişiyle apayrı kendi içinde işleyen bir "özerk" küme oluşturulmaktadır. Farklı sektörlerden yardım da gelmektedir. Bilgisayar yazılımcıları, Canon gibi uluslararası bir kamera firmasının yazılımını hackleyip, açık kaynak koduyla hizmete sunmuş ve birçok kullanıcının düşük bütçe ile kameranın kendi kalitesinin üzerinde bir görüntü üretmesini sağlamışlardır.

Öte yandan burada üretilen filmler, film üretiminin demokratikleşmesini de sağlamış, farklı ülkelerden farklı biçimlerde katkılarla kendi içinde bir estetik de oluşturmaya başlamıştır. Negri'nin deyimiyle (2006: 243) bütün bu süreç sermayenin para aracılığıyla yarattığı toplumsal kolektif ilişkinin terse çevrilmesi olarak okunabilir.

Bütün bu örnekler otonomist tezlerin "direnişinin" temelini oluşturan işin reddi nosyonuna uyumludur. Sektörün Negri'nin deyimiyle "boyunduruk" altına aldığı ücretli emekçiler bir "kaçış"[13] alanı yaratarak hepsi bedava ve açık kaynaklı bir dolaşım ile sermayenin mantığının dışına çıkmaya başlamışlar, "şimdi ve burada devrim"i gerçekleştirmişlerdir. Bağımsız sinema gibi kendi içinde sektörleşmenin ötesinde daha tabana yayılmış bir ifade biçimi olması "otonomi" bağlamında daha uygun zeminin dijital teknoloji üzerinden ilerleyebileceğini bizlere sunar. Ama bu da ancak ve ancak emek sermaye arasındaki diyalektik çelişkiyi yeniden gündeme getirmekle mümkün olacaktır. Çünkü en son olarak yukarıda değindim gibi, Negri'nin Marx'tan hareket ederek işaret ettiği üzere, bütün bu süreç sermayenin "boş zamana" doğru genişlemesiyle de sonuçlanabilmektedir. Örnek olarak "kendin yap" film ekipmanı olarak başlayan bir paylaşım sürecinin şirketleşmesi ve hatta dünyaya bu alanda yeni sektörler, yeni "inovasyonlar" sağlaması, bilgi paylaşımının ücretli dersler şeklinde DVD'ler ile satılmaya başlaması, herkesin kendi filmlerini ücretli olarak satabileceği web sayfalarının açılması verilebilir. Bütün bunlardan öte, esasında "özerklik, esneklik, kendini geliştirme" gibi söylemlerin yaygın kullanımı ile sermayenin ihtiyaç duyduğu iş gücü sermayeye ekstra yük olmadan kendi kendini yetiştirmektedir. Bu "özerk" alanı yaratan, burayı "örgütleyenler" bir süre sonra bu alandan sermaye alanından çalışan ücretli emekçilere evrilebilmekte, geliştirdikleri kendin-yap teknolojileri üzerinden aldıkları patentlerle birer piyasa aktörüne dönüşebilmektedirler.

Neticede üç farklı kaynağa bağladığım gerilla film yapımı hareketi bu üç farklı kaynağın teknik açından "sermayede yarattığı çatlakların" bir bütünü olarak kurulur. Basite indirgeyerek anlatacak olursak Robert Rodriguez bir film yapmak için *dolly* yerine "tekerlekli sandalye" kullanmayı öğretir, Nuri Bilge Ceylan doğal ışığın nasıl manipüle edileceğini, amatör oyuncuların nasıl yönetileceğini anlatır, üçüncü kategori ise ilk iki kategoride öğrenilenleri gitgide tabana yayar, dijital teknolojiye uyarlar, hack ve korsan yoluyla bozar, çoğaltır, yeniden yapar, sürekli bir değerlenme süreci ortaya koyar. Fakat işte tam da bu noktada devreye girmesi gereken "ideolojidir". Bütün bu olanaklar, sınıf mücadelesine nasıl eklemlenebilir sorusu sorulmazsa, kapitalist mantığın hegemonyasının bir parçası haline dönüverir.

13 bkz. (Virno, 1996).

Özetlemek gerekirse, sermaye ücretli emekçinin iş-olmayan anda ürettiği bu potansiyeli üretim sürecinde disipline eder. Bu bağlamda ikinci ve üçüncü bölümde anlatılan bu disipline edilme sürecinin sömürüye nasıl eklemlendiğidir. Elbette ki otonomist tezler de bütün bunların farkındadır, fakat komünizme geçiş olanağı sermayenin gelişme olanaklarını bulabildiği" ama kendisinin alternatifini de içeren bu potansiyelde bulunur. Bütün bu ifadelerden hareketle "politik" olanın özerk olmadığı tespitiyle, emek-sermaye çelişkisinin bir bütünlüklü siyasetin reddine varılır, zira emek siyasetinin kendisi de aslında "özerk" değildir, emek-sermaye çelişkisinin devamını sağlamaya yönelik bir işlev görür. Bu nedenle asıl olan iktidar değil "direnmektir" (Hardt ve Negri, 2004: 82), kapitalizmde çatlaklar yaratmaktır (Holloway, 2011).

Şu ana kadar otonomist tezlerin, "yeni" emek sürecine dair söylediklerini ve burada hareketle geliştirdikleri "komünist eylem" stratejisini Türkiye'deki dizi sektörü üzerine yaptığım alan çalışması ve gerilla film yapımı hareketi üzerinden tartıştım. Bu bağlamda göstermeye çalıştığım üzere, "otonomist tezler" tarafından tanımlanan özne ile ampirik gerçeklik arasında farklar olduğunu söylemek gerekiyor.[14] Hem burada örneği sunulan alan çalışması, hem de yukarıda referans olarak verilen birçok benzeri çalışma, öznenin yeteneklerini geliştirdiği, yaratıcılığının arttığı bir süreçten çok tam tersinin gerçekleştiği bir sürece işaret ediyor. İş ile kurulan ilişkinin yarattığı yeni bir kültür, duygulanımsal bağ yanında, işe ürüne ve emeğin kendisine yabancılaşma da sürmektedir. Bu noktada da emeğin güvencesizleşmesi olarak okunan (Hesmondhalgh ve Baker 2008; Gill ve Pratt 2008; Ross 2008; Neilson ve Rositter, 2005, 2008) iş sürekliliği, çalışma saatleri ve koşulları, çalışma ilişkileri, ücret düşüklüğü gibi süreçler esasında otonomist tezlerin temel iddiasında olduğu gibi yeni bir özne yaratmak yerine, bu özneleri geleneksel anlamda işçi sınıfının değersiz ve basit emeğine yaklaştırmaktadır. Zaten çalışma yeri, yaşamı ve arkadaşlarının sürekli değişimi üzerine kurulu bir genel yapının "ortak bir aidiyet kültüründen" öte bireysel bir kültürün içinde ayakta kalmaya çabalayan bir birey psikolojisi yarattığı tespiti daha doğru bir tespit dahi olabilir. Temel olarak altı çizildiği gibi, ücretli emek içerisinde emek sürecinin örgütlenmesinde oluşan "vasıf" merkezli ayrım, sektör içinde bir bütünlüğü engelleyen farklı çıkarlara sahip, rekabetçi bir ortamı da örgütler, dolayısıyla burada oluşan birliktelik hissi daha oluşmadan altı oyulmuştur. Fakat bütün bu sürece "iyimser" bir bakış açısıyla bakıp görüngüsel olarak gözlemlenebilen bir "potansiyelin" otonom mücadele biçimlerine baktığımızda, gerilla film yapımı örneğinde olduğu gibi ortaya çıkan sermayeden özgürleşme potansiyellerinin "devrimci" bir bilinç (Comor, 2010: 9) barındırmadığını ve belirtildiği gibi daha çok sermayenin bilincine ve eylem alanına eklemlendiğini görüyoruz.

14 Ayrıca emek değer teorisi üzerinden bir karşılaştırma için bakınız; Tows (2007).

Neticede, burada bütün yapılan bu tartışmalar bana mevcut görüngüselliğe dair farklı bir perspektif sunan otonomist tezlerin teorik olarak yeterli bir açıklama yapmaya yetmediğini ve bunun da siyasal eylemlilik bakımından sorun teşkil ettiğini düşündürtmektedir. Fakat "gerilla film yapımı" örneğinde gördüğümüz "potansiyelin" kapitalizmin mevcut sürecini daha doğru yorumlayan bir teorik perspektife eklemlenmesinin üzerine düşünülecek bir konu olduğunu belirtmem gerekiyor. Bu tartışmayı ise sonuç bölümünde yapacağım.

Sonuç: Otonomi ve İşçi Sınıfı Mücadelesi

Farklı sektörlerin, farklı dinamiklerinden ve farklı "güvencesizliklerinden" kaynaklı olarak birçok sektörün "işçisinin" ortak bir amaçta buluşamayacağı, ortak bir model işçi yaratılamayacak kadar "farklı öznelliklerden" hareket eden bir yapı içinde olduğu siyasal anlamda tartışılan konuların başında geliyor (Neilson ve Rossitter, 2005; Ross, 2008). Otonomist tezlerin bir bakıma sırtını dayadıkları görüngüsellik de budur, bütünleştirilemeyecek (ve de aslında bir kimlik dayatması olacağından bütünleşmemesi gereken) "tekilliğin" bir bütünlük değil ancak "çokluk" oluşturabileceği vurgusu da buradan gelir (Virno, 2013: 47-51). Fakat bu görüngüsel bir sorun olmanın ötesinde, bu görüngüselliğe yönelik teorik yaklaşımın bir sorunu gibidir. Önce büyük harflerle bir "kimliğin" reddinden küçük harfli kimliklere başvurulur, emek-sermaye arasındaki meseleler her öznelliğin kendi dinamiğini barındırdığı bir iktidar ilişkisi üzerinden tanımlanır, Holloway'in deyimiyle bir "kimlik-dışılık" yaratılır, fakat bütün bunlara rağmen bir "biz" yaratılmak istenir, ve fakat ortada görüngüselliklerine göre tanımlanmış tekilliklerin yine görüngüsellikler düzeyinde yaratılamamasından bahsedilir.[15] Fakat bu çok temelde bir felsefi sorun olarak karşımıza çıkar; görüngüselliğin kendisine "ontolojik" bir anlam atfetmek anlamına gelir. Marx'ın "eğer şeyler göründükleri gibi olsalardı her türlü bilim gereksiz olurdu" sözünü temel olarak almaya devam ettiğimiz ölçüde, hala "görüngünün" işaret öznellikleri yok etmeden emek-sermaye çelişkisinin oluşturduğu "büyük biz"in alanında kalabiliriz. Otonomi tezi bu anlamda söz konusu öznellikleri anlamak konusunda yardımcı olarak kalacak, ama kendini işçi sınıfı mücadelesinin bir parçası olarak bulacaktır.

Şu ana kadar yaptığım tartışma, dizi sektöründeki işçilerin, ya da daha geniş konuşursak filmcilik alanındaki ücretli emekçilerin "otonom bir alan ve özne" yaratmanın ötesinde kaderinin diğer işçilerle ortaklaşmaya meyilli olduğunu gösteriyor (Özuğurlu, 2010). Ana meseleye geri dönersem, evet, "gerilla filmcilik" genel olarak film sektörü içerisinde bir otonom isyanın izlerini or-

15 bkz. (Bensaid, 2006a.).

taya koyuyor, fakat bu emek-sermaye antagonizmasının dışında anlaşıldığı an bu isyanın çok rahat bir şekilde sürekli sermayeye örgütleneceğini de görebiliyoruz. Çok daha genel bir teorik tartışmada, Bensaid'in, Holloway'e "iktidarı ele geçirmezseniz iktidar sizi ele geçirir" şeklinde verdiği cevapta olduğu gibi (2006b: 51), çıkan bu otonom potansiyelin emek-sermaye karşıtlığının "emek iktidarı" yanında bir talebi olmadığı ölçüde, "sermaye iktidarının" bir parçası olacağını görmemiz gerekiyor. Zaten alan çalışmamız maddi yaşam koşullarının gitgide "basit emek" kategorisine yakınlaştığını, öznelerin sektörün işleyişine yönelik bütün olumsuz ifadelerine rağmen otonom bir kalkışma kültüründen öte, yaratı ve duygulanım yetilerini sermayenin hizmetine koşmaya meyilli olduklarını gösteriyor. Öznenin "otonom" yaratıları ve kültürü sermaye tarafından "genişlemek" için kullanılıyor, kullanılmadığı noktada ortaya çıkan isyan ise bütünlüklü bir sınıf mücadelesinin parçası olarak görülmediğinden, emeğin iktidarını talep etmediğinden, kendi öznellik alanı içinde kaldığından, sermayenin alanının genişlemesinin bir parçası haline geliyor.[16] İşte tam da bu noktada, nitelikli işgücünün gitgide mavi yakalının emeğine yakınlaşmaya başlayan noktalar içerdiği tespitine paralel olarak varlığını da kabul ettiğimiz ve bir eyleyiş biçimi olarak ortaya çıkan "otonom alanlarının" işçi mücadelesine katkısı ne olabilir sorusunu sormak gerekiyor.

Elbette böyle geniş çaplı bir soruya cevap vermek kolay değil, fakat daha ileride bu alana dair yapılacak hem pratik hem teorik çalışmalara ışık tutabilmesi açısından Peter D. Thomas'ın benzer bir "örgütlenme" sorununa dair verdiği cevabı izleyerek fikirler yürütmekle yetinmeyi tercih edeceğim. Peter D. Thomas, otonomist tezleri de değerlendirdiği bir makalesinde (2013), işçi sınıfı mücadelesinin –ki nitelikli ve niteliksiz iş gücünü içeren geniş bir sınıfsal tanımdan hareket eder– öznesinin Gramsci'nin modern prensi olduğunu iddia eder. Thomas'a göre çağın tabandan gelen hareketlerin işçi sınıfı mücadelesine eklemlenebilme potansiyelini ancak Gramsci'nin basit bir bürokratik örgüt olmayan, kendini tabandaki farklıkları örgütleme mekanizmalarına açmış "modern prensi" gerçekleştirebilir. Modern prens, mücadelelerin organizasyonudur ve çokluk tezinin aksine (2013: 4) mücadeleleri bir "parti" organizasyonu altında toplar. Her şeyden öte, modern prensin, "önceden belirlenmiş bir formunun olmaması", bir "dinamik süreç" olması, tarihin içinde sınıf mücadelesinin aldığı biçimlere göre oluşması, sürekli olmakta olan bir partiyi karşımıza çıkarır. Modern prens bir biçimden fazlasıdır, biçimselcilik üzerinden eleştirilemez, sürekli bir yeniden biçimlenmedir, kendi sınırlarını aşmayı amaç edinir (2013: 7). Tarihsel olarak "kendiliğinden yönetim biçimlerinin" birbirilerine eklemlenişinin bir uzantısı, bir bütünlüğü olarak anlaşılmalıdır.

16 Nitelikli işgücünün otonomi merkezli siyasetinin emek mücadelesi üzerinde yaptığı deformasyonlara dair bir analiz için bkz. Oğuz (2011).

Dolayısıyla, modern prens, istikrar ve sabitlik peşinde koşan Hobbescu bir Leviathan organizasyonu değildir, ki bu vurgu otonomist Marksistlerin yapmayı sevdiği Hobbes'un "halk"ına karşılık Spinoza'nın çokluğu şeklinde cereyan eden karşılaştırma sebebiyle ayrı bir önem taşır (Virno, 2013: 25-7). Klasik "organizasyonun" peşinde koştuğu "birlik"ten farklı olarak, modern prens farklılığın örgütlenmesidir, dolayısıyla Gramsci'nin önerisi zaten işçi sınıfının etiko-politik etkiden ötürü var olduğunu tespit ettiği "farklarının" bütünleştirilebileceği bir organizasyondur. Zaten her şeyden öte "farklılık" denilen an "kurucu bir momenttir". Farklılık dışarıdan içeri alınan bir şey değildir, parti kendini zaten farklılığın göbeğinde kurar, ona içkindir. Modern prensin sağladığı "bütünlük", bir kimliğe dayalı bütünlük değildir, hiçbir zaman oluşamayacak olan mutlak bütünlüğün, yani daima olmakta olan işçi sınıfının, bütünlükten önceki önkoşulu olması anlamında bir bütünlüktür. İşçi sınıfı zaten birbirine indirgenemez farklılıklardan oluşur, ama farklılığın kendinin farkına varışı, kendini tanımlayışı zaten belli bir ortaklığın, bir bütünlüğün içinde mümkündür (Thomas, 2013: 8). Bütün bu tanımlama bu yazının temelinde çok fazla girmediğim ama kendini hissettiren bir "oluş olarak sınıf" tezinin (Wood, 2001) örgütlenebilmesi için ideal bir tanımlama gibi gözükmekte. Bahsettiğim sektörün ücretli emekçilerinin sınıf kimlikleri bir oluş halindedir, kendini türlü öznelliklerle öteki ücretli emekçilerden ayrıştırabilir, bu anlamda otonomdurlar fakat sermayenin sürecine sürekli eklemlenmeleri ve gitgide basit emeğe indirgenmeleri onları görüngüselliğin ötesinde bir seviyede zaten bütünleştirir, o bütünlüğün örgütlenmesinin yolu da işte burada kısaca değindiğim modern prense uymaktadır. Kendiliğinden yönetim ve otonom direniş alanları ortaya çıkaran filmcilik sektörü, sermayenin bütünlüğü karşısına dikilecek bir başka bütünlüğe ihtiyaç duyar, işte bu noktada modern prens formu hem otonomiyi, hem bütünlüğü yaşatır gibi gözükmektedir.

Özetle, bu bakış açısından ilerlersek, modern prensin aynı zamanda "otonom kültür" üzerinden işleyen direniş biçimlerinin "sermaye tarafından yutulmasının" önüne geçecek bir mekanizmaya kendini de örgütleyebilecek bir yapı olarak da kurgulanabileceğini söyleyebiliriz. Otonomist isyanlar bir yandan tam da otonomist tezlerin işaret ettiği gibi yapıları gereği "sermaye mantığı" dışında bir fikriyatın ve eylem pratiğinin izlerini sunarlar, fakat bu izler emek iktidarı talebinin yokluğunda, "sermayenin iktidarının" parçası haline dönüşürler. İşte bu noktada "modern prens" emek iktidarının talebiyle otonomist tezlerin alanına genişleyebilir. Bu alandan yakaladığı öznenin bir yandan sektörel bağlamdaki emek mücadelesine dair sözünü genişletir. Bu Callinicos'un Holloway'le olan tartışmasında söylediği üzere otonom yapılar "aşağıdan sosyalizm" geleneğinin kendisinde de var olan "hiyerarşi bozucu yeni örgütlenme yolları yaratabilme potansiyeli" üzerinden de anlaşılabilir;

fakat ancak "sermayenin iktidarını parçalayabilmesi için gerekli olan yoğunlaşma ve merkezileşme anı"nı gerçekleştirirse bu anlamlı olacaktır (Callinicos, 2006: 100-101). Tam da burada hem tarihsel olarak var olan bir potansiyelin parçası olarak, hem de modern prensin bir gereksinimi olarak otonomist yapıların "aşağıdan sosyalizmin" yatay ve hiyerarşik örgütlenmelerini gerçekleştirebilme olanağı, sermaye tarafından ele geçirilmeden emek tarafının parçası yapılabilir. Neticede modern prensin genişleyici ve dinamik yapısı otonomist tezlerin görüngüsel olarak kısmen anlamlı noktalarına işaret ettiği "yeni öznenin" potansiyelini, asıl ait olduğu siyasete, emek siyasetine eklemleyebilir. Modern prensin, nitelikli işgücünün, proleterleştiği, güvencesizleşme süreçleriyle niteliksizleştirildiği ve basitleştirildiği bir dünyada, bu yazıdaki tartışmanın ana öznesi olarak düşünecek olursak dizi sektörünün vasıfsızlaştırılan ücretli emekçilerine dair söyleyeceği sözler olmalıdır. Bu sözleri zaten ortaklaşmış, kendini sermaye dışında ifade etmeye meyletmiş, ama "emek siyasetinin yokluğunda sermayeye eklemlenmeye mecbur olan" o sektörün otonom direnişleri üzerinden söyleyebilir. Modern prensin, hackerlarını, gerilla filmcilerini, indie müzisyenlerini, fanzin yazarlarını, endüstriyel futbol karşıtlarını kendi esnek yapısı içerisinde emek mücadelesi saflarına çekmesi gerekliliği bütün bu incelemenin üzerine düşünülecek sorusudur.

KAYNAKÇA

Adorno, T. W. (2008), *Kültür endüstrisi: Kültür yönetimi*. İstanbul: İletişim Yayınları.

Barron, A. (2013), 'Free software production as critical social practice'. *Economy and Society*, 42 (4), 597-625.

Bensaid, D. (2006a), *'İktidarı Almadan Devrim Mi?'. İktidar Olmadan Dünyayı Değişitmek Mi? Dünyayı Değiştirmek İçin İktidar Olmak Mı?*, 9-31, İstanbul: Yazın Yayıncılık

Bensaid, D. (2006b), *'Çığlıklar ve Tükürükler: John Holloway ile tartışmaya devam etmek için on iki-artı bir-not?'. İktidar Olmadan Dünyayı Değişitmek Mi? Dünyayı Değiştirmek İçin İktidar Olmak Mı,* 48-52, İstanbul: Yazın Yayıncılık

Braverman, H. (1998), *Labor and monopoly capital: The degradation of work in the twentieth century*. New York: NYU Press.

Burawoy, M. (1979), *Manufacturing consent: Changes in the labor process under monopoly capitalism*. Chicago: University of Chicago Press.

Callinicos, A. (2001), 'Toni Negri in Perspective', *International Socialism*, 2 (92), 33-61.

Callinicos, A. (2006), 'İktidarı Ele Geçirmeden Dünyayı Değiştirebilir miyiz?', 27 Ocak 2005'te düzenlenen Dünya Sosyal Forumu'nda John Holloway ile Alex Callinicos arasındaki tartışma, *İktidar Olmadan Dünyayı Değişitmek Mi? Dünyayı Değiştirmek İçin İktidar Olmak Mı,* İstanbul: Yazın Yayıncılık, 91-113.

Christopherson, S. ve Storper, M. (1989), 'The effects of flexible specialization on industrial politics and the labor market: The motion picture industry', *Industrial & Labor Relations Review, 42* (3), 331-347.

Comor, E. (2010), 'Contextualizing and critiquing the fantastic prosumer: Power, alienation and hegemony', *Critical Sociology*, 1-19.

De Peuter, G. ve Dyer-Witheford, N. (2005), 'A playful multitude? Mobilising and counter-mobilising immaterial game labour', http://five.fibreculturejournal.org/fcj-024-a-playful-multitude-mobilising-and-counter-mobilising-immaterial-game-labour/, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

Dyer-Witheford, N. (2004), *Siber-Marx*, çev. Ali Çakıroğlu, *İst.:* Aykırı Yay.

Evrim Özkan, T. (2010), *İstanbul Film Endüstrisi:* İstanbul›da Kültür Ekonomisine Yön Veren Dinamikler, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Flores, F., ve Gray, J. (2000), *Entrepreneurship and the wired life: Work in the wake of careers*. London: Demos Publishing.

Harvey, D. (2006), *Postmodernliğin durumu: kültürel değişimin kökenleri*. İstanbul: Metis Yayınları.

Harvey, D. (2007), 'Neoliberalism as creative destruction. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*', 610 (1), 21-44.

Hardt, M. (1999), 'Affective labor', *Boundary*, 2, 89-100.

Hardt, M. N. (2004), *Çokluk*, çev. B. Yıldırım, İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Hesmondhalgh, D. ve Baker, S. (2008), 'Creative work and emotional labour in the television industry', *Theory, Culture & Society*, 25 (7-8), 97-118.

Himanen, P. (2005), *Hacker etiği: iş hayatına yıkıcı bir yaklaşım*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları.

Holloway, J. (2010), *Kapitalizmde Çatlaklar Yaratmak*. İstanbul: Otonom Yayıncılık

Huws, U. (2009), 'The making of a cybertariat? virtual work in a real world', *Socialist Register*, *37* (37), http://socialistregister.com/index.php/srv/article/view/5753/2649, Son Erişim Tarihi: 27 Aralık 2015.

Garnham, N. (2005), 'From cultural to creative industries: An analysis of the implications of the "creative industries" approach to arts and media policy making in the United Kingdom', *International journal of cultural policy*, 11 (1), 15-29.

Gitlin, T. (1994), *Inside prime time*. London: Routledge.

Knights, D. ve Willmott, H. (1989), 'Power and subjectivity at work: From degradation to subjugation in social relations'. *Sociology*, 23 (4), 535-558.

Konuşlu, F. (2010), 'Emek Süreci Analizinden Sınıf Tartışmasına Bir Yol Denemesi: Türkiye Özel Televizyon Dizilerinin Üretim ve Emek Sürecinde Sınıfsal İlişkiler', *Praksis Dergisi* (32), 222-255.

Lazzarato, M. (1996), 'Immaterial labour', *Radical thought in Italy: A potential politics*, 1-13.

Leadbeater, C. ve Oakley, K. (1999), *The Independents: Britain's new cultural entrepreneurs*, London: Demos Publishing.

Negri, A. (2005) *Marx Ötesi Marx: Grundrisse Üzerine Dersler,* İstanbul:Otonom Yayıncılık.

Neilson, B. ve Rossiter, N. (2005), 'From precarity to precariousness and back again: labour, life and unstable networks', http://five.fibreculturejournal.org/fcj-022-from-precarity-to-precariousness-and-back-again-labour-life-and-unstable-networks/, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

Neilson, B. ve Rossiter, N. (2008), 'Precarity as a political concept, or, Fordism as exception', *Theory, Culture & Society*, *25* (7-8), 51-72.

O'Doherty, D. ve Willmott, H. (2000), 'The question of subjectivity and the labor process', *International Studies of Management & Organization WINTER 2000-2001*, 112-132.

O'Doherty, D. ve Willmott, H. (2001), 'Debating labour process theory: the issue of subjectivity and the relevance of poststructuralism', *Sociology, 35* (02), 457-476.

O'Doherty, D. ve Willmott, H. (2009), 'The decline of labour process analysis and the future sociology of work', *Sociology, 43* (5), 931-951.

Oğuz, Ş. (2011), 'Tekel Direnişinin Işığında Güvencesiz Çalışma/Yaşama: Proletaryadan "Prekarya"ya mı?', *Mülkiye Dergisi*, Cilt: XXXV, Sayı:271, 7-24.

Peck, J. (2007), 'The creativity fix', http://www.eurozine.com/pdf/2007-06-28-peck-en.pdf, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

Ross, A. (2008), 'The New Geography of Work Power to the Precarious?', *Theory, Culture & Society, 25* (7-8), 31-49.

Thomas, P. D. (2013), 'The Communist Hypothesis and the Question of Organization', *Theory & Event* 16(4), https://www.academia.edu/5427683/The_Communist_Hypothesis_and_the_Question_of_Organization, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

Tows, S. (2008), 'Immeasuribility: A Critique of Hardt and Negri', Ephemera, 8 (4), 433-446, http://www.ephemerajournal.org/sites/default/files/8-4toms.pdf, Son Erişim Tarihi: 27 Aralık 2015.

Ursell, G. (1998), 'Labour flexibility in the UK commercial television sector'. *Media, Culture & Society, 20* (1), 129-153.

Ursell, G. (2000), 'Television production: issues of exploitation, commodification and subjectivity in UK television labour markets', *Media, culture & society, 22* (6), 805-825.

Virno, P. (1996), 'Virtuosity and revolution: The political theory of exodus', http://www.generation-online.org/c/fcmultitude2.html, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

Virno, P (2013), *Çokluğun Grameri*: Çağdaş Yaşam Biçimlerine Dair Bir Çözümleme İçin, İstanbul: Otonom Yayıncılık.

Wiggins, B. (2012), 'You Talkin' Revolution, Sweetback: On Sweet Sweetback's Baadasssss Song and Revolutionary Filmmaking'. *Black Camera,4* (1), 28-52.

Wood, Ellen M. (2001) 'İlişki ve Süreç Olarak Sınıf', *Praksis*, 1, 92-119.

Zimmerman, J. (2008), 'From brew town to cool town: Neoliberalism and the creative city development strategy in Milwaukee', *Cities, 25* (4), 230-242.

Video Oyun Test Odasında *Playboring*: Video Oyunu Test İşçiliğinde Güvencesizlik ve Eğlencenin Değersizleşmesi Kavramlarının Yakınsaması

ERGİN BULUT
Çeviren: Demet Taşkan

YRD. DOÇ. DR.
KOÇ ÜNİVERSİTESİ
MEDYA VE GÖRSEL
SANATLAR BÖLÜMÜ
ERGİNB@
GMAİL.COM

ÖZET

Oyun endüstrisindeki çalışma pratiklerinin politik-ekonomik analizlerinde, video oyunu test işçilerinin emeğinden yeterince bahsedilmemiştir. Bu makale, güvencesizlik kavramının, oyun test işçileri tarafından deneyimlenen çok biçimli doğasına istinaden eleştirel bir biçimde kullanılması yoluyla söz konusu boşluğu bir parça doldurmayı amaçlamaktadır. Harry Braverman'ın "emeğin değersizleşmesi" kavramından hareketle "eğlencenin değersizleşmesi" kavramını kullanıp oyun test işçilerinin oynama eylemine yabancılaştırıldıklarını, araçsal ve seçici oynama biçimleri geliştirmeye zorlandıklarını anlatıyor ve böylece medya emeği literatürüne katkıda bulunmayı hedefliyoruz. Popüler temsillerinin aksine oyun test işinin düşük vasıf statüsünde görülmesi ve ücretleri düşüren ve test işçilerini gözden çıkarılabilir hale getiren geniş bir yedek işgücü ordusunun varlığı nedeniyle şüphesiz güvencesiz bir emek olduğu argümanını ileri sürüyorum. Nihayetinde, bir iş olarak test işçiliğinin "gayrı maddiliği" ve verdiği zevke karşın, maddi anlamda fiziksel, bedensel ıstıraplar ve ikinci sınıf vatandaşlık hisleriyle beraber yaşanan bir deneyim olduğunu ortaya koyuyorum.

ANAHTAR KELİMELER: GÜVENCESİZLİK, YARATICI EKONOMİ, GAYRI MADDİ EMEK, POLİTİK EKONOMİ, VİDEO OYUN ENDÜSTRİSİ, ÜRETİM ÇALIŞMALARI

Ergin Bulut Koç Üniversitesi Medya ve Görsel Sanatlar Bölümü'nde öğretim üyesidir. Medya ve endüstrilerinin ekonomi politiği, medya emeği, video oyunlar ve eleştirel teori ilgi alanları arasındadır. Medya sosyolojisi, medya endüstrileri ve kültürel üretim, video oyun çalışmaları, küreselleşme ve iletişim alanında dersler vermektedir.

Not: Makalenin başlığındaki Playboring: play (oyun) ve labor (çalışma, iş) kelimelerinin birleşmesiyle oluşturulmuş, çalışma ve oyunun iç içe geçtiği emek biçimlerini tanımlamak için ortaya konulan bir kavramdır. Makalenin orijinali "Playboring in the Tester Pit: The Convergence of Precarity and the Degradation of Fun in Video Game Testing" başlığıyla Television & New Media dergisinin Mart 2014 sayısında yayımlandı. Yazıyı Demet Taşkan Türkçeleştirdi ve Ergin Bulut çevirinin son okumasını yaptı.

Giriş

Birleşik Devletler'de orta büyüklükte bir video oyunu stüdyosunda yürütülen iki buçuk yıllık bir etnografi çalışmasına[1] dayanan bu makale, video oyunu test işçiliğindeki güvencesiz istihdamın "eğlencenin değersizleşmesi" şeklinde ifade ettiğim durum ile çakışmasını konu edinmektedir. "Eğlencenin değersizleşmesi" kavramı Harry Braverman'ın (1974/1998) tasarım ve uygulama ayrımı tartışması ve Adorno ve Horkheimer'ın (1944: 48) kapitalizmde boş zaman eleştirisinden ilhamla geliştirilmiştir. Braverman'a göre "işin değersizleşmesi, işçilerin makine ve yönetsel kontrol yoluyla vasıfsızlaştırılmasına bağlıdır." Ben, oyun test işçiliği söz konusu olduğunda da benzer bir mantığın devrede olduğunu ileri sürüyorum. "Eğlencenin değersizleşmesi"nin, daha sonra maddi olmayan emeğin (*immaterial labor*) yaşadığı sıkıntılar ile aynı eksende açıklayacağım unsurları, bu makalede şu çerçevede tartışılacaktır: oynamanın ölçülebilir görevlere dönüştürülmesi, uzun çalışma saatleri, güvencesiz çalışma koşulları, tekrarlayıcı görevler, iş yerindeki hiyerarşi, iş dışında video oyunlarından "saf" bir zevk almanın olanaksız hale gelmesi.

"Eğlencenin değersizleşmesi" kavramı, test işçilerinin video oyunlarına duydukları tutkunun, bu uzmanlık alanındaki güvencesizlik hegemonyası ile çatışması sürecine ışık tutmaktadır. Test işçilerinin işinin tekrarlayıcı doğası –tekrar tekrar aynı görevi yapmak, aynı misyonu gerçekleştirmek, aynı karakterleri değerlendirmek– işin eğlencesini kaçırır ve bu durum, iş dışındaki oyun oynama pratiğine de etki eder. Oyun oynama pratiği, zamansal disiplin ve şirket öncelikleri yoluyla düzenlendiğinde test işçilerinin oyun tutkularının da önüne geçilir. Ayrıca test işçileri kendi özel yaşamlarında da endüstrideki gelişmeleri takip etmek veya oynadıkları oyunları eleştirmek için oyun oynamaya teşvik edilmekte, bu yüzden yeterince eğlenememektedirler. Buna ek olarak, sürekli bir işe alım ve işten çıkarma süreci ile oluşturulan güvencesiz istihdam, eğlencenin değersizleşmesini artırır. Gerçekten de test işçileri, bu geçici pozisyonlarının oyun endüstrisine "kapak atmak" için bir adım teşkil edeceğini, yukarı doğru mesleki hareketlilik sağlayacağını ve onları tam zamanlı test işçiliği veya programlama ve tasarım gibi daha iyi bir kariyere taşıyacağını *umut ederler.*

1 Bu makale, yukarıda bahsedilen stüdyodaki güvencesiz emek koşulları üzerine yöneticiler, programcılar, sanatçılar, tasarımcılar, test işçileri ve oyun geliştiricilerin partnerlerinden oluşan elli altı farklı bireyle yarı yapılandırılmış görüşmeler gerçekleştirdiğim daha geniş bir projenin parçasıdır. Görüşmeler genellikle elli- yetmiş beş dakika arasında sürmüştür. Bu makale özelde yaşları ortalama otuz olan ve çoğunluğu beyaz erkeklerden oluşan on iki test işçisinin iş deneyimine odaklanmaktadır. Araştırmaya katılanların anonimliğini korumak için takma isimler kullandım. Akışı sağlamak amacıyla görüşmelerime açık uçlu sorularla başladım. Katılımcıların seçimi yönetimle başlamakla birlikte kartopu örneklemesi ile devam etti. Görüşmelere ek olarak ekip toplantılarına ve hem test işçileri, hem de diğer oyun üreticileri için yapılan şirket içi eğitimlerine katıldım.

Günümüzde iş ve eğlence arasındaki geleneksel ayrım, dijital teknolojilerin her yerde bulunma özelliğine bağlı olarak bulanıklaşmaktadır. Ayrıca, kültürel açıdan işin yeniden tanımlanmasına da tanıklık etmekteyiz. Todd McGowan (2004: 2) bulunduğumuz noktayı "zevkin yasaklanması (ve dolayısıyla öznelerin tatminsizliği) üzerine kurulu bir toplumdan, zevk veya *haz* (*joissance*) emreden (ve zorunlu bir tatminsizlik içermiyormuş gibi görünen) bir topluma dönüşüm" olarak tarif etmektedir. Zevk toplumunda bizler, işi bir zahmet değil, eğlence ve tutku olarak gören özneler olarak çağrılırız. Gerçekten de eğer mavi yakalı işler zorluklara ve bir işyerine ömür boyu bağlı kalmaya işaret ediyorsa, Andrew Ross'un (2004) ifadesiyle "yakasız" işler de, bir oyun alanı olarak tasarlanmış yeni medya işyerlerindeki başkaldırıyı temsil etmektedir. İşte test işçilerinin güvencesizliği ve eğlencenin değersizleşmesini deneyimledikleri yer de böylesi '"oyunbaz" çalışma ortamlarıdır.

Bu teorik arka planın aksine ve kendi bulgularıma dayalı olarak, genellikle video oyunlarına tutku duyan ve oyun geliştiricilerden (çekirdek yaratıcı ekip) daha az mesleki vasfa sahip gençlere çekici gelen oyun test işçiliğinin, şüphesiz güvencesiz bir iş olduğunu ileri sürüyorum. Ancak test işçileri, bu güvencesiz durumun "havalı" bir iş sahibi olma ve iletişimsel oyun ağları içerisinde yer alma yoluyla telafi edilmesinden memnundurlar. Stüdyodaki daha vasıflı ve imtiyazlı yaratıcıların (tasarımcılar, programcılar ve yapımcılar gibi) aksine oyun test işçileri, önemli ölçüde farklı bir çalışan sınıfıdır: genellikle daha genç olmak, kalıcı olarak istihdam edilmek için gerekli mesleki vasıflara sahip olmamak ve araçsallaştırılmış oyun oynama biçimlerinin ve giderek azalan kalıcı istihdam umutlarının "eğlencenin değersizleşmesi"ne yol açtığı, oyun ve emek arasındaki o bulanıklaşan çizgide çalışmak gibi özelliklere sahiptirler. İşin gençliğe özgü doğası, bu işi yerine getirmenin iş sırasında da öğrenilebilecek görece düşük vasıflar gerektirmesi gerçeği ile birleşince, bunun sonucu emek güvencesizliği, eğlencenin değersizleşmesi ve ücretleri düşüren, işgücünü disiplin altında tutan ve tam da test işçilerinin hayli istikrarsız bir ekonomik ortamda "en azından bir işim var" duygusuna sahip olmaları nedeniyle örgütlenme potansiyelini sınırlayan geniş bir yedek emek işgücü ordusunun muhafaza edilmesi olmaktadır.

Video oyunu test işçiliğini sosyal bilimcilerin "maddi olmayan emek" (Dyer- Witheford, 1999; Dyer-Witheford ve de Peuter, 2009; Hardt ve Negri, 2000; Lazzarato, 1996) diye ifade ettikleri kavram içerisinde sınıflandırıyorum. Maddi olmayan emek, "metanın enformasyonel ve kültürel içeriğini üreten emek" (Lazzarato, 1996: 132) olarak tanımlanır. Bu kavramın sınırlılıklarına[2] rağmen test işçiliğini, maddi olmayan emek biçiminin paradigmatik bir

2 "Maddi olmayan emek," sürtüşmelerin olmadığı duruma işaret eder ancak bu makale bu tip emeğin aslında sürtüşmelerden azade olmadığını gösterecektir. Bu açıdan, maddi olma-

örneği olarak konumlandırıyorum, çünkü test işçileri iletişimsel kapasiteleri ile çalışmak, dili doğru bir biçimde kullanmak ve "düzgün tutumlar" geliştirmek zorundadırlar. Argümanımın merkezinde de, test işçilerinin en önemli vasıflarını üretken oyun oynama –boş zaman ile emeğin veya ücretli zaman ile ücretsiz zamanın birbirine karışması– ve tüketim yoluyla kazandıkları fikri yer alıyor (Charrieras ve Roy-Valex, 2008; Cote ve Pybus, 2007, 2011).

Video oyunları üzerine yürütülen çalışmalar oyun geliştiricilerin çalışma deneyimine (Dyer-Witheford ve de Peuter, 2009; O'Donnell, 2009), ulusaşırı sanal dünyalardaki ırksallaşmaya (Nakamura, 2009), dijital oyun oynamanın çevresel sonuçlarına (Maxwell ve Miller, 2012) ve ev içi emeğin rolüne (Huntemann, 2010) odaklanmış, ancak test işçilerinin emeğini dışarıda bırakmıştır. Buna ek olarak, medya endüstrisindeki güvencesizlik tartışması da, kavramın çok biçimli doğasını ihmal etmiştir (de Peuter, 2010, 2011). Video oyunu test işçilerinin deneyimlerini öne çıkarmamın nedeni, yalnızca buradaki emeğin tanınmayı hak ediyor olması değil, aynı zamanda yaratıcı endüstrilerdeki güvencesizliğin "tekno-bohemler ve internet köleleri" (Gill, 2007) şeklindeki düalist tanımlamadan daha karmaşık olduğuna inanmamdır. Son olarak bu makale, video oyunu test işçilerinin *playboring* (Kücklich, 2009) deneyimini belgelemeye çalışırken, "eğlencenin değersizleşmesi" kavramı ve bunun güvencesizlik ile yakınsaması yoluyla, medya ve iletişim çalışmalarına katkıda bulunmayı denemektedir.

Test Odasında Yaşam: Kültür ve Gözetim Altındaki *Playbor*

Bir destek grubu olarak nitelendirilen ve yaratıcı oyun geliştiricilerden temelden farklı olarak görülen video oyunu test işçileri (aynı zamanda Kalite Kontrol ya da KK olarak da bilinirler), herhangi bir oyun stüdyosunda oyunların hatasız olarak piyasaya sürülmesini güvence altına almak için istihdam edilirler. Sanat, standartlar ve uygunluk, oynanabilirlik, *multiplayer* gibi çeşitli bölümlere ayrılan test departmanı oyunlardaki hataları bulmak ve bunları geliştiricilere (yani yaratıcı sınıfa) bildirmekle yükümlüdür. Yani en basit haliyle bir test işçisinin işinin yalnızca video oyunu oynamak olduğu anlaşılır. An-

yan emek ve eğlencenin değersizleşmesi birbirleriyle uyuşmaz görünebilir. Ancak "maddi olmayan emek" kavramını eleştirel olarak kullanmamın sebebi tam da sermaye ve emek arasındaki sürtüşmelere işaret etmesi ve iş yerinde sömürü ve yabancılaşma gibi merkezi kavramları yeniden gündeme getirmesidir. Oyun üretimi söz konusu olduğunda bu kavram entelektüel mülke, oyun geliştiricileri kendi ürünlerinden, emekten ve eğlenceden koparan sömürü ve yabancılaşmanın maddi cisimlenmesi olarak yaklaşmamıza olanak tanır; zahmetli çalışma ile karakterize endüstriyel iş yerlerine karşılık yeni medya iş yerlerinde söz konusu olan sevgi ve iş çakışması durumunun altını çizer. Kavramın hem savunucuları, hem de karşıtları tarafından getirilen eleştiriler için bkz. Brennan (2009), Dean (2004), Dyer-Witheford (1999), Jarrett (2014), Tsianos ve Papadopoulos (2006).

cak günümüzdeki video oyunlarının kod, içerik ve yapay zekânın karmaşıklık düzeyi açısından giderek genişlediği düşünüldüğünde, test işçiliğinin bu görünüşteki oyuncu doğası yeniden değerlendirilmeye ihtiyaç duymaktadır. Modern video oyunlarının karmaşıklığı, video oyunu test işçiliğinin oyun oynamanın ötesinde olduğu anlamına gelir. Gerçekten de, bir test işçisinin ifade ettiği gibi, video test işi "eğlenceli bir iş olabilir, ama yine de bir iş"tir ve kapitalist emek süreçlerine benzer şekilde yapılandırılmıştır.

Popüler kültür temsilleri video oyunu test işçiliğini rahat bir iş olarak kursa da, aslında tabakalaşmış bir çalışma ortamı söz konusudur: yöneticiler, denetçiler, grup liderleri, kılavuzlar, işyeri kuralları ve test işçiliğini yapılandıran tutumlar vardır. Test işçiliği, kayda değer bir ifade becerisini ve dilin profesyonelce kullanımını gerektirir. Katıldığım eğitim seanslarının da ortaya çıkardığı üzere test işçilerinin "ne yaptığını söze dökebilme" kabiliyetine sahip olmaları gerekir, çünkü aksi takdirde "yalnızca oynuyor" olurlar. Bu açıdan bakıldığında, iş ve oyun arasındaki sınırların bulanıklaşması, test işçiliğinin kendine özgü bir biçimde tanımlanarak, bu özel emek biçiminin sınırlı bir zamanda belli hedeflerin tamamlanmasına yönelik ölçülebilir ve hesap sorulabilir bir iş haline getirilmesini gerekli kılar.[3]

Yaratıcı sınıf olan oyun geliştiriciler ve test işçileri arasındaki farklar, emek süreçlerinin ötesine uzanır. Bir destek ekibi olarak KK'nın sınırlı sayıda tam zamanlı pozisyonu bulunmaktadır. Benim stüdyo araştırmasını yürüttüğüm sahada KK'da yalnızca on tam zamanlı pozisyon ve bir yönetici yer alıyordu. Projelerin durumuna göre sayıları değişkenlik gösteren[4] geçici işçiler ise departmanın geri kalanını oluşturuyordu. Test işçileri, geliştiriciler tarafından değer verilen "önemli bir kaynak" olsa da zaman zaman istihdam koşulları açısından kendilerini "ikinci sınıf vatandaş" olarak görmektedirler. Yaratıcı sınıftan, işin maddi getirisi ve ek yardımlar açısından da ayrılırlar: test işçilerine saat başına ödeme yapılır, vergi muafiyetleri yoktur ve herhangi bir ek yardım almazlar, öte yandan yaratıcılar maaşlı çalışır, vergi muafiyetleri vardır ve ek yardım alma hakkına sahiptirler.[5]

Test işçilerinin çalışma mekânı, test işçilerinin kendi oyun geliştirme cihazlarının, yani işlerini yaparken kullandıkları konsolların bulunduğu, loş bir şekilde aydınlatılmış ve sıkı oturma düzenine sahip bir odadır. Az aydınlatıl-

3 Alison Hearn (2010), George Caffentzis (2011) ve Emma Dowling (2007), Hardt ve Negri (2000) tarafından ileri sürülen ölçülemezlik iddialarına karşı çıkmışlardır.

4 Araştırma sırasında geçici çalışanların sayısı elli idi.

5 Vergi muafiyeti olmayan çalışanlar olarak test işçilerine fazla mesai ücreti ödenmektedir. Eğer bir test işçisine saatte $10 ödeniyorsa, fazla mesainin her bir saati için $15 ödenmekte ve bu durum test işçilerini memnun etmektedir. Ancak test işçileri aynı zamanda bu finansal faydaların tadını çıkarabilecekleri bir sosyal yaşamlarının olmaması gerçeğinden ötürü yılmış durumdadırlar.

mış bir oda test işçileri tarafından da tercih edilir, ancak sıkı oturma düzeni stüdyodaki hiyerarşi ile bağlantılıdır. Daha kolay gözden çıkarılabilir olan test işçileri birbirlerine yakın otururlarken, yaratıcı ekip daha geniş bir çalışma alanına sahiptir.

Grandma's Boy[6] (2006) filminde de yansıtıldığı gibi test odası, iş ile oyunu harmanlayan rahat bir ortamdır ve kahkahalarla dolup taşar. Örneğin, test işçilerinin serbest atış yarışmaları düzenlediği bir basketbol potası bulunur. Test odasında olduğum bir gün ortada duran bir nerf tabancası gördüm ve KK yöneticisine bunun ne olduğunu sordum. Bana tabancanın eski bir çalışana ait olduğunu söyledi ve odadaki diğer test işçilerini vurmaya başladı. Video oyun stüdyosunun bu kısmında, insanlar ya takma isimleri ya da soyadları ile çağrılırlar. Test işçilerinin odada ayakkabısız dolaşmaları normal karşılanır. Gerçekten de test odası, üniversite öğrencilerinin kaldığı yurt odasının bir çeşit uzantısı gibi görünür.

> Burası zaman zaman ikinci evimiz gibi oluyor ve insanlar kendilerini geceleri stüdyoda kalacak kadar rahat veya yorgun hissedebiliyorlar. ... Duş imkânı bulunan banyolar var. ... Pek çok insan öğle tatilinde spor yapıyor veya spor salonuna gidiyor. (Cirose, geçici test işçisi)

Oyun geliştirme cihazlarının yanında yiyecek, bira, atıştırmalıklar veya içecekler görmek mümkün. Tıpkı bir yurt odası gibi test odası da insanların çalıştıkları, oyun oynadıkları ve yaşadıkları bir mekân. Örneğin, *Call of Duty: Black Ops 2* piyasaya sürüldüğünde test işçilerinin bir yandan bu oyunu oynarken, diğer yandan ürünün yeni özellikleri hakkında yorum yaptıklarını ve önceki bir partiden kalan bira ve atıştırmalıkların tadını çıkardıklarını gözlemledim.

Bu son derece enformel iş yerinde, maddi olmayan emeğin verimliliğini ölçmek için, stüdyonun iletişimsel ağları dahilinde farklı formel yollar bulunuyor. İlk olarak, hata (*bug*) raporlama işini düzenleyen ve hata sayılarını ölçülebilir hale getiren bir yazılım kullanılıyor. Bu yazılımda, hata raporu, alınan önlem, hatanın ciddiyeti ve mevcut durumu ile ilgili bilgileri bulmak mümkün. Bu açıdan bakıldığında yazılım, çalışma temposunu ve maddi olmayan emek yüklenicilerinin verimliliğini izleyerek bir çeşit gözetim işlevi görüyor. KK'daki üst yönetim test işçilerinin çalışma sürecine doğrudan dâhil olmasa da, grup liderleri gibi ara yöneticiler rahatlıkla test odasında dolaşarak birilerinin, yine bir grup lideri tarafından ifade edildiği gibi, "kaytarıp kaytarmadığını" görebiliyor. Emek gözetimi test işçilerine de sirayet ediyor:

6 Bu, otuz beş yaşında büyük annesi ile birlikte yaşamak zorunda olan ve kendi video oyununu üretmek hayalini gerçekleştirmeye çalışan bir video oyunu test işçisi hakkındaki bir komedi filmidir. Test işçileri görüşmeler sırasında hemen hemen her zaman bu filmin kült statüsüne referans verdiler.

> Çok da ciddi bir şey değil, ama insanların birbirlerini izledikleri gibi bir his var. Ve genellikle günün sonunda o günün birincisinin kim olduğuna dair espriler yapıyoruz. (Melissa, geçici test işçisi)

Bu açıdan bakıldığında test işçileri arasında kimin en çok sayıda hata raporlayacağına dair bir rekabetin söz konusu olduğunu söylemek mümkün. Buna ek olarak, çalışma arkadaşının size olan bakışı, rekabeti ve gözetimi artıran bir unsur olarak ortaya çıkıyor. Test işçileri arkadaşları hakkında Google-talk veya MSN'e benzer bir "şirket içi sohbet sistemi" yoluyla yöneticilerine bilgi verebiliyor. Cirose'nin ifade ettiği gibi, fiziksel yakınlık da önem taşıyor:

> Yanınızda oturan kişi sizin bütün gün hiçbir şey yapmadığınızı görürse muhtemelen sinirine dokunursunuz. Yani zaman zaman bütün gün Facebook başında oturan birini gördüğünüzde, ki bazıları gerçekten de genelde böyle yapıyor, eminim insanlar bunu grup liderlerine söyleyeceklerdir.

Bu rahat ortamdaki emek süreçlerinin örgütlenmesi söz konusu olduğunda, yaratıcı sınıfa karşı düzgün bir "tutum" sahibi olmak kritik öneme sahip. Test işçilerinin, eleştirilerinde "yapıcı bir yıkıcılık" benimsemesi, yani kendi ifadelerine göre hataların rapor edilme biçiminin, oyun geliştiricilere saldırı niteliğinde olmaması gerekiyor. Hataların, diğer oyun geliştiricilere sorunsuz bir biçimde iletilebilmesi için kullanılan dil önem taşıyor. Doğru zaman kipini kullanmak; soruna, alınacak önleme ve lokasyona ilişkin doğru bilgi vermek; eksiksiz cümle kurmak; ve "ben" kelimesini kullanmaktan kaçınmak önemli, çünkü böylesi bir dil, bir test işçisinin de bana söylediği gibi, kulağa suçlayıcı geliyor. Daha önce de belirtildiği üzere, bunlar maddi olmayan emeği yüklenen test işçilerinin geliştirmesi gereken en önemli vasıfların bir kısmını oluşturuyor.

Yaratıcı kararlara katılım açısından KK'nın fikirlerine değer veriliyor ama bu fikirler her zaman azami etkiyi doğuracak şekilde hayata geçirilmiyor. Test işçileri, oyunun durumunu saptayıp bunu üreticilere ilettiklerinde, oyunun gidişatı ve hangi hataların öncelikli olarak düzeltileceği konusunda kararı üreticiler veriyor. Buna ek olarak, bir destek grubu olmaları, test işçilerinin esnek çalışma ortamı politikasından bütünüyle yararlanmasını da engelliyor, çünkü emek süreci dâhilindeki konumları, KK yöneticisinin de ifade ettiği gibi, "her an herkesin emrine amade" olmalarını zorunlu kılıyor. Eğer çözülecek bir sorun varsa, KK'nın orada olması gerekiyor. Bu durum test işçilerinin esnek çalışma ortamı politikasının tadını çıkarmalarına izin verilmediği anlamına gelmiyor. Daha ziyade, esnekliğin sınırlı olduğunu ve test işçilerinin stüdyodaki

varlıklarının daha katı bir biçimde kontrol altında tutulduğunu ifade ediyor. Saat başına çalışan ve vergi muafiyetleri bulunmayan test işçilerinin çalışma saatlerini bir elektronik zaman kartı sistemi yoluyla kaydetmeleri gerekiyor ve bu da onları diğer işçilerin yararlandığı evden çalışma esnekliğinden alıkoyuyor ve daha güdümlü emek süreçlerine maruz bırakıyor. Böylece yaratıcı emeğin maddi olmayan doğası ve akışkanlığı, emeklerini hayata geçirmek için ofiste bulunmaları gereken test işçileri açısından geçerli olmuyor.

Sonuç olarak, yurt odasının bir uzantısı olan test odası ve buradaki emek süreci, formel prosedürler ve oyun temelli bir iş yerine özgü kültürel özelliklerin melez bir kombinasyonu yoluyla düzenleniyor. Yazılım sistemi ve Excel sayfaları aracılığıyla yapılan üretkenlik ölçümünün yanı sıra meslektaşların bakışı ve onlarla girişilen rekabet, verimli bir iş gücünün oluşturulmasına imkân sağlıyor. Endüstride bir yer edinebilmek için geçici işlere razı olan tutkulu oyuncuların oluşturduğu büyük bir havuz içerisinde, iş için başkaları ile rekabet ettikleri geniş bir yedek işgücü ordusundan seçilen test işçileri, kendilerini rekabetçi bir ortamda buluyor ve hata sayısı ve hata kalitesi açısından kendilerini gözetim altında tutmaya başlıyorlar. Bu durum bizim, video oyunu test işçiliğinde güvencesizliği kuramsallaştırmamızı gerektiriyor.

Stüdyoda Güvencesizliğin Kuramsallaştırılması: *Precog* Olarak Oyun Test İşçileri

Greig de Peuter (2011) ile Brett Neilson ve Ned Rossiter (2008: 54) gibi sosyal bilimcilere benzer şekilde ben de güvencesizliği kapitalizmin yeni bir özelliği olmaktan ziyade, kapitalist sınıfın kapitalizmin krizine karşılık olarak "yeniden keşfettiği" ve giderek hegemonikleşen bir istihdam biçimi olarak anlıyorum. Bu çerçevede sosyal bilimciler güvencesizleşme süreçlerine ve medya emeğinin enformelleşmesine değinseler de (Banks, 2007; Deuze, 2007; Hesmondhalgh ve Baker, 2011; Neff vd., 2005), güvencesizliğin çok biçimliliği üzerinde durmamışlardır. Başka sosyal bilimciler tarafından da ileri sürüldüğü gibi (Brophy, 2011; Cohen, 2012; de Peuter, 2011; Gill, 2007), güvencesizlik homojen değildir ve bu durum oyun endüstrisi için de geçerlidir. Burada güvencesizlik, farklı düzeylerde kültürel sermaye mülkiyeti, çalışma ve oyun arasındaki sınırların bulanıklaşması, keyif ve ıstırap arasında salınma (McRobbie, 2003) ve eğlencenin değersizleşmesi gibi süreçler yoluyla ilişkisel olarak kurulur. O zaman oyun endüstrisindeki güvencesizliği nasıl bir sınıflandırmaya tabi tutabiliriz?

de Peuter güvencesizliğin maddileştiği üç persona ortaya koyar: sibertarya (Huws, 2003), otonom işçi ve *precog*. Bu üçlünün içerisinde, medya ve

eğitim alanındaki güvencesiz hizmet işçilerini ve bilişsel emeği birleştirmeye çalışan bir İtalyan aktivistin çabalarından doğan bir terim olan *precog*, geçici test işçilerinin deneyimini aydınlatmakta kullanışlıdır. de Peuter'in (2011: 5) etkili bir biçimde açıkladığı gibi, "*precog*, mevcut durumuyla başa çıkma çabası içerisinde, kendisini yalnızca post-Fordist sermayenin mağduru değil, aynı zamanda örnek öznesi haline de getiren eğilimler benimseyebilir." *Precoglar*ın özellikleri şunlardır:

> motive ve tutkulu bir işe bağlılık; karşılıksız çalışmaya gönüllü olma; süreğen ve kişisel olarak finanse edilen vasıfları geliştirme çabası; maddi güvensizlik durumuna alışık olma, obsesif bir networking, cesur girişimcilik davranışları ... *precog* olmak, esnek sömürüye pragmatik bir uyum halidir (de Peuter, 2011: 6).

Precog, test işçilerinin durumu açısından kavramsal olarak hayli güçlüdür, çünkü *precoglar* sıkı çalışma ve oyun ekseninde iş görür ve endüstride kalıcı bir iş edinmeye can atan bireyleri örneklendirirler. Test işçileri çalışma motivasyonuna sahiptir ve oyunun gizemini kaybetmesi sürecine tanıklık etme işlevi görürler. Belirli bir gelecekleri olmamasından mustariptirler, ama aynı zamanda rahat çalışma ortamından ve fazla mesai yaptıklarında bunun finansal açıdan karşılanmasından memnundurlar. Hayalleri süsleyen bir iş olarak video oyunu testi ile bir çıkmaz sokak olarak test işçiliği arasında gidip gelirken, hem mesleğin gururunu, hem de bununla eş zamanlı olarak emeklerinin hiyerarşik doğasına ilişkin farkındalığı yaşarlar. Mevcut durumlarının sembolik sermaye ile telafi edilmesinden memnun olan *precoglar*, kendilerinin mavi yakalılardan veya düşük ücretli hizmet işlerinde çalışanlardan kesinlikle farklı olduklarını düşünürler. Yine de, her ne kadar kendileri bir gün çekirdek yaratıcı ekibin bir parçası olmayı arzulasalar da, tasarımcıların, programcıların veya üreticilerin orta veya üst orta sınıf kulübüne ait değildirler.

İstikrarsız ve fasılalı çalışma geçmişleriyle test işçileri, oyun stüdyosundaki en kırılgan işgücünü temsil ediyorlar. Yine de işlerine bütünüyle bağlılar. 2009'daki kitlesel işten çıkarmaların (stüdyoya bağlı 102 test işçisinden 86'sının işine son verildi) baskısı altındayken bile ayrılacakları tarihe kadar çalışmayı sürdürmüşlerdi, çünkü yapacak çok işleri vardı. Melissa isimli bir test işçisinin dikkat çektiği gibi, bu durum özellikle can sıkıcıydı çünkü işten çıkarmalardan hemen önce stüdyo, kalıcı KK pozisyonlarının sayısını artırmayı amaçlıyordu, ancak bu hayal işten çıkarmaların ardından suya düşmüştü. Kitlesel işten çıkarmadan itibaren geçici çalışanlar için tam zamanlı çalışmaya geçiş ihtimali tartışma dışı kaldı. Daha da çarpıcı bir nokta olarak, test işçilerinin güvencesizlik durumu departman içerisinde öylesine kemikleşmiş

haldeydi ki, stüdyonun bağlı olduğu ana şirket iflas ettiğinde, Andy'nin dediği gibi, test işçileri yalnızca "omuz silkmekle" yetindiler, çünkü işten çıkarmalara zaten alışmışlardı.

Test işçilerinin ebedi güvencesizliklerinin önemli nedenlerinden biri, görece küçük yaşta olmaları. Konuştuğum test işçilerinin düzensiz bir çalışma geçmişleri var; hayli çeşitlilik gösteren işlerde çalışmışlar, kimi zaman, geçici test işçisi George gibi, "geçinmek için ne iş olursa" yapmışlar. Benzer şekilde, vasıflarını artırmak için çeşitli eğitim kurumlarına devam etmiş ve kimi zaman da okuldan ayrılmak zorunda kalmışlar. Bazı geçici test işçileri yaşamlarını meslektaşları ile aynı odayı paylaşarak idame ettiriyorlar. İşten çıkarıldıklarında taşınmayı ve ailelerinin yanına dönüp onlarla yaşamayı da seçebiliyorlar veya bir seferinde Cirose'un söylediği gibi, kendilerini "bir mola verip sürekli *World of Warcraft* oynayarak ve işsizlik denen [KK tarafından '*funemployment*" olarak adlandırılan] muhteşemliğin tadını çıkararak" ödüllendirebiliyorlar. Aile sahibi olmamak, geçici istihdamın yükünü hafifletiyor. Farklı bir deyişle, genç yoldaşlık, test işçilerinin neredeyse siperdeymiş gibi delicesine çalışma ruhu, endüstride *crunch* denilen ve bir oyunu yetiştirebilmek amacıyla aylarca çok uzun saatler çalışmayı adlandıran dönemleri hep birlikte atlatmalarını[8] sağlıyor. Maddi kültür ve genç olma deneyimi ile birlikte test işçileri, hem işlerinden duydukları gururu koruyabiliyor, hem de iş güvensizliğinin zorluklarına katlanabiliyorlar. Bu güvensizlikler tüm mesleklerde giderek iş yaşamının bir parçası haline gelirken, eğlencenin değersizleşmesi, *precogların* moralini bozan ve işlerine duydukları tutkuyu zayıflatan ıstırabın bir parçası olarak, test işçilerine özgü bir nitelik arz ediyor.

Test Odasındaki Istırap: Eğlencenin Değersizleşmesi ve Oyunun Doğasının Bozulması

Bir hayalin sona ermesi çok uzun zaman aldığında ne olur? "Oyun" iş haline geldiğinde boş zaman nasıl bir dönüşüme uğrar? Oyunun araçsallaşması ne anlama gelir? Maddi olmayan emekçiler olarak test işçileri, *crunch* denen yoğun dönemlerde aylar boyunca saatlerce çalışarak maddi ıstıraba maruz kalırlar. Fazla mesai sayesinde bunun finansal karşılığını alsalar da, her zaman bu finansal geri dönüşlerin tadını çıkarabilecekleri bir sosyal yaşamları olmaz. İkinci olarak ve daha da önemlisi, iş ve oyun arasındaki çizgi bulanıklaştığı için, benim "eğlencenin değersizleşmesi" adını verdiğim durumun semptomları ortaya çıkmaya başlar, çünkü test işinde oyun araçsaldır; zaman

7 *Fun* (eğlence) ve *unemployment* (işsizlik) kelimelerinin birleşiminden oluşan bir ifade. [Ç.N.]

8 Sıkışıklık, stüdyoda uzun süreler boyunca saatlerce çalışılan dönemi ifade etmektedir.

disiplinine tabidir ve yöneticiler tarafından hazırlanan görevlerle düzenlenir. Katıldığım eğitim seanslarının da ortaya çıkardığı üzere, etkin bir test işçiliğinin söz konusu olabilmesi için "oyun" görevler haline getirilmeli ve ölçülebilir olmalıdır. Burada sermayenin mantığı ve bu mantığın emeği düzenlemek ve artı değer oluşumunu garanti altına almak için teknolojiden faydalanma durumu geçerlidir. Buna ek olarak, oyun oynamak endüstrideki gelişmeleri takip etmenin bir aracına dönüştüğü için, test işçilerinin iş dışındaki oyun oynama alışkanlıkları da daha seçici ve araçsal hale gelir. Test işçileri oyun konusunda hala tutkulu olsalar da, tıpkı Ricky gibi, evlerine gidip bir saat oyun oynadıktan sonra artık "başka bir şeyler yapmaya hazırdırlar". Eğlencenin değersizleşmesi aynı zamanda güvencesizlik ile çakışma halinde var olur, çünkü geçici istihdam hem oyunun, hem de işin tadını kaçırır. Aşağıda eğlencenin değersizleşmesinin ortaya çıktığı iki durumun ayrıntılarından bahsedeceğim: oyunun araçsal mantığı ve *crunch*.

Yoğun çalışma zamanlarının ıstırabını azaltan yollar ve stratejiler bulunsa da, oyun oynamak iş haline geldiğinde boş zamanın anlamı da radikal bir biçimde dönüşür. Yıllar içerisinde evde oyun oynamanın verdiği zevk azalır:

> Hiç şüphem yok ki test ettiğiniz tek bir oyun için harcadığınız zaman diğer oyunları oynama isteğinizi de azaltacaktır. Haftada kırk saatle yırtabilirsiniz. Ama haftada yetmiş saat olunca eve gidersiniz ve bilgisayarın ekranını bile görmek istemezsiniz. Sırf bilgisayar ekranı olmadığı için kapıya bakmayı bile tercih edebilirsiniz. (George)

Bir başka test işçisi Ricky, şöyle diyor:

> Oyunları farklı bir biçimde oynarsınız, artık yalnızca eğlenmek söz konusu değildir, kendinizi bir derece o oyunu test ederken bulursunuz, yani hep bu ne işe yarıyor, diye bulmaya çalışırsınız. Bu oyunda nasıl hata bulabilirim?... Yani sanki yaptığımız iş, video oyunu oynama biçiminizi değiştiriyor. En kötü tarafı bu.

Oyun oynamanın, endüstrideki eğilimlerden haberdar olmak adına tamamen araçsallaştığı durumlar da oluyor:

> Ben evde çok fazla oyun oynayan bir insandım. Hala evde oyun oynuyorum ama artık eve gidiyorum ve endüstriyi takip edebilmek için oyun oynuyorum. (KK Yöneticisi)

Bu açıdan bakıldığında eğlencenin değersizleşmesi kişinin oyunlara duyduğu tutkunun azaldığı süreçlere işaret ediyor. KK dışındaki çalışanlar da "eğlence-

nin değersizleşmesi"ni deneyimliyor. Örneğin sanatçılar ve programcılar bana uzun süredir üzerinde çalıştıkları bir oyuna bakmak bile istemediklerini söylediler. Öte yandan, oyunun çökmemesi için işin mümkün olduğu kadar küçük parçalara ayrılacak şekilde yapılandırıldığı KK'da oyunun kendisine çok fazla maruz kalmak söz konusu. Bu durumun boş zamanın nasıl yapılandırıldığı üzerinde de yansımaları var. Yani eğlence için oyun oynamak artık farklı bir deneyim haline geliyor: test işçileri kendilerini oyundaki sanatı, oynanabilirliği ve tasarım kararlarını eleştirirken buluyorlar. Test işçileri devam niteliği taşıyan oyunlar veya çok da zevk almadıkları oyunlar için çalıştıklarında eğlencenin değersizleşmesi uç noktalara taşınıyor. Yeni ve orijinal IP'lerin (yeni fikri mülkiyete sahip değerde oyunların) riskli yatırımlar olarak görüldüğü ve stüdyoları yerleşmiş oyunlara bel bağlamaya zorlayan endüstri yapısı göz önünde bulundurulduğunda, bu durumlara hiç de az rastlanmadığını söylemek mümkün. Birbirinin devamı olan oyunlar içerisindeki hikâyeler ne kadar değişirse değişsin, çok sayıda çalışan bana tekrar tekrar aynı oyunların üretilmesindense, farklı oyunlarla çalışmayı tercih edeceklerini söyledi. Nihayet, eğlencenin değersizleşmesinin aynı zamanda fikri mülkiyet, yaratıcı kararlar ve KK'nın emek süreci üzerinde çok etki sahibi olamaması arasındaki gerilimle de bağlantılı olduğu söylenebilir.

> Şirket ne zaman bir şey yapacak olsa bu muhtemelen beni kızdıracaktır [gülerek], çünkü ne yaparlarsa yapsınlar tutkulu bir bakış açısından yoksun bir biçimde yapıyormuş gibi görünüyorlar. (David)

David'in kelimeleriyle, "saf tutku ile sırf para kazanmak için oyunu bitirip para kazanma saplantısı arasındaki ayrım," işteki eğlenceyi azaltır, çünkü açıktır ki şirket kararları daha çok planlama ve finansal duruma bağlıdır. Ana şirket veya geliştiricilerin üretim süreci üzerinde daha fazla etkisi bulunurken test işçisi, oyun üretimi bağlamında, tutku ve arzunun arketipidir. Şirket kararları test işçilerinin estetik yargılarının ve önceliklerinin önüne geçtiğinde, o zaman oyun geliştirmeden aldıkları keyif azalır ve bu durum büyük hayal kırıklıklarına ve "*playbor*" süreci üzerinde kontrol sahibi olamama hissiyatına yol açar.

Oyun oynamanın değişen anlamına ek olarak, eğlencenin değersizleşmesi *crunch* dönemlerinde de kendini gösterir. Test işçileri diğer zamanlarda işe gelmek için "can atarken", *crunch* buna bir istisna oluşturur. *Crunch*, test odasındaki ıstırabın en berrak halidir. Deli gibi çalışmanın ayrı bir keyfi olsa da, bedensel ve zihinsel ıstırap bu keyfin önüne geçer. *Crunch* dönemi bir yandan yüklü maaş çekleri, diğer yandan zorunlu ve uzun çalışma saatleriyle birlikte

gelir. Bu yoğun dönemin zihinsel ve fiziksel yükü, yoldaş gibi beraberce çalışmaya dair oyun temelli kültürle teskin edilse de, bu dönemde sosyal yaşamdan kesinlikle bahsedilemez:

> Ah Tanrım. *Crunch* gerçekten usandırıcı bir şey. ... Hiç sosyal yaşamımız olmuyor, kesinlikle, hiç. ... Daha yüklü maaş çekleri alıyoruz ama bu çekler, bir sosyal yaşamımızın olmayışı gerçeğini pek de telafi ediyormuş gibi görünmüyor. (Cirose)
>
> İş dışındaki yaşamınızı gerçekten etkiliyor. Yani aslında öyle bir yaşamınız olmuyor. (Ricky)

"*Crunch* sırasındaki yaşam nasıl?" soruma verdiği yanıtta George, Cirose ve Ricky'nin düşüncelerini yineliyor:

> Yaşamınız yok, bir yaşamınız olmaz. Yüklü maaş çekleri aldım ve işten çıkarıldığımda bir sürü param vardı, çünkü eve geliyor, uyuyor, uyanıyor, duş alıyor, işe gidiyor, eve geliyor ve uyuyordum. Yaklaşık 7 ay boyunca yaşamım bundan ibaretti ve para harcamaya zamanım yoktu. (George)

Andy'ye göre *crunch* "kötünün iyisi," ama kolay kolay düzeltilecek cinsten değil. Bir anlamda *crunch*, gayrı maddi emeğin bu gayrı maddi yanının pek de geçerli olmadığı bir dönem. Çalışanlar fiziksel ve zihinsel ıstıraplarını hafifletmek için "*Smash Brothers* ve masa hokeyi oynamak, aşağı inip binaların etrafında dolaşmak" gibi aktiviteleri daha fazla yapmak istiyor. Burada Andy ve Eric'ten uzun bir alıntı yapmak yerinde olur:

> Bu konuda çok tutkuluyum ama acaba on dakika için işten atılır mıyım diye düşünüyorum. Onlara fazladan bir mola verdiğimi söyler ve halıya uzanırım. Demek istediğim zihinsel olarak gerçekten de azıcık kestirmek için neler vermezdim diye düşünmeye başlıyorsunuz. İnsanların tuvalete gidip, kapıyı kilitleyip, klozetin üstünde oturup uyuduklarından bahsettiklerini hatırlıyorum. (Andy)
>
> Burada çalışırken, dışarıda çalışmaya saygı duymaya başladım. Çünkü artık doğayı eskisi kadar çok göremiyorum. (Eric)

Dolayısıyla, popüler temsiller veya hükümet sübvansiyonları (Kocieniewski, 2011) yoluyla maddi olarak ayakta duran "yaratıcılık ideolojisi"nin (Arvidsson vd., 2010) aksine, video oyunu test etme işi söz konusu olduğunda, oyunun anlamı radikal bir dönüşüme uğrar. Test işçileri işteki can sıkıntısını

hafifletmek için yaratıcı yollar geliştirseler de, oyun oynamak iş haline gelir ve araçsal yaklaşım oyunu ölçülebilir görevlere indirger. Bu da karşılık olarak test işçilerinin iş dışında oyun oynama biçimlerini etkiler. Ya serbest zamanlarında oynadıkları oyunlar konusunda daha seçici hale gelirler, ya da sadece eğlenmek için değil, endüstrideki gelişmeleri takip etmek için de oyun oynarlar. Bu dinamikler, dikkate değer finansal geri dönüşler getiren, ancak bu getirilerin sosyal yaşam yoksunluğundan ötürü pek bir anlam ifade etmediği *crunch* sırasında daha da şiddetlenir. Sonunda emek sürecindeki hiyerarşiye benzeyen eğlencenin değersizleşmesi süreci, *precoglar*ın emeklerinin ıstırabını hissettikleri ana kanallardan biri olarak ortaya çıkar. Ancak bu, ıstırabın tek biçimi değildir. Emeğin ıstırabı kısmen, ücretler ve çalışma saatleri konusunda test işçilerini disipline sokan bir güç olarak, yedek işgücü ordusunun varlığından kaynaklanır ve bunların hepsi, güvencesizliği pekiştirir.

Umutlu Test İşçilerinden Oluşan Yedek İşgücü Ordusu

Test işçileri arasında güvencesizliğin varlığının maddi koşullarını anlamak için "yedek işgücü ordusu" kavramı kullanışlıdır (Murdock, 2003: 22). Emek gitgide artan biçimde vasıfsızlaştığında veya istihdam edilmiş popülasyonunun yerini kolaylıkla alabilecek artık popülasyonun varlığı söz konusu olduğunda, işten çıkarmalar çalışan popülasyon için bir tehdit haline gelerek fazla çalışma ve aşırı sömürüye yol açar. David Harvey'nin (2010: 275) test işçilerinin durumu için de geçerli olacak şekilde ileri sürdüğü üzere, "fazla mesaiyi kabul etmek kimi zaman istihdamın koşullarından biri haline gelir." İşe girerken test işçileri, *crunch* dönemlerinin olabileceği konusunda uyarılırlar ve onlara buna dair bir sıkıntıları olup olmadığı sorulur. Gerçekten de stüdyodaki yönetim, işten çıkarma gerçekliği üzerine konuşurken, aslında bunun bir işten çıkarma sayılamayacağını, çünkü test işçilerinin başından itibaren bunun yaşanacağının farkında olduklarını; yani işe girerken bir noktada kendilerine "yol verileceğini" bildiklerini belirtti. Burada da yine öznellik devrededir; sıkı çalışmak için duyulan tutku ve istek, maddi olmayan emek yüklenicilerinin tüketim alışkanlıkları, arzuları ve boş zamanlarının artı değer oluşturma dinamikleri içerisine entegre edildiği emek sürecinin bir parçası haline gelir.

"Havalı" bir iş olarak test işçiliğinin inşası ve maddi deneyimi, büyük bir yedek işgücü ordusunun korunmasına katkıda bulunan önemli bir unsurdur. Test odası, insanların işten çıkarıldıktan sonra geri dönmek için can attıkları "şen şakrak" bir ortamdır. Cirose'un ifade ettiği gibi bu iş, "mal satışı yapmadığın, müşterilerle uğraşmak zorunda kalmadığın, hayatta karşına bir kez çıkan bir fırsattır." Gerçekten de stüdyodaki çalışma deneyimlerini ayrın-

tılandırmaları istendiğinde test işçileri sürekli olarak mesleklerini, fabrika veya lokanta gibi daha önce çalıştıkları yerlerdeki işlerle kıyaslarlar.

Stüdyonun yakınlarında büyük eğitim kurumlarının yer alması, bu okullara gerçekleştirilen ziyaretler yoluyla oyun stüdyosuna ilişkin haberlerin yayılmasını ve daha genç nesiller arasında cazibenin üretimini sağlayan bir başka etkendir. Ancak belki de en önemli ve aynı zamanda yedek işgücü ordusunun inşasını da sağlayan unsur, test işçiliğinin görece vasıf[9] gerektirmeyen bir iş olmasıdır. Bu durum tam da test işçilerinin seçtiği yollardan birinin lisanslarını tamamlamak veya oyun üretimi ile daha ilgili alanlara girmek olmasının nedenini oluşturur. KK yöneticisinin söylediği gibi,

> Programcı olmak için hayli ileri düzeyde vasıflara sahip olmanız gerekir. KK'da da deneyime ihtiyaç vardır. ... Ama pek çok insan buradaki işleri öğrenebilir ve kavrayabilir. ... Belli bir kafa yapısına sahip olmanız lazım. ... Ama bu bizim insanlara öğretebileceğimiz bir şey. Herhangi birini işe alabilir ve iyi bir test işçisi olmayı öğretebiliriz.

David, vasıflara ilişkin benzer bir noktaya işaret ediyor:

> KK dediğinizde, zaten en başından pek de seçici değiller. Sizin de dediğiniz gibi, bu geçici bir pozisyon ve arkada geniş bir havuz olduğu için, çünkü talep ettikleri kalite kontrol test işçiliğinin büyük bir kısmı çok da fazla şey gerektirmiyor, burada yüksek kalitede bir iş çıkması gerekmiyor.

George, David'in yedek işgücü ordusu ve ücretlerin düşmesi arasındaki ilişkiye dair gözlemlerini onaylıyor:

> Eğer içinden seçebileceğiniz geniş bir insan havuzunuz varsa ücretleri düşürebilirsiniz çünkü eninde sonunda birileri işi kabul edecek kadar zor durumda kalacaktır.

Test işçiliğinin havalı bir iş olarak inşası, getirdiği sembolik sermaye, işi yerine getirmek için çok da vasfa gerek duyulmaması, yakınlarda eğitim kurumlarının yer alması gerçeğiyle birleştiğinde, yedek işgücü ordusu, güvencesizliği anlamak için kullanışlı bir analitik araç haline gelir. Bu durum da, işçinin pazarlık gücünü zayıflatmakta ve onları fazla çalışmaya alıştırmaktadır. Ricky'nin sözleriyle ifade edersek:

9 Endüstride "vasıf" genellikle çekirdek yaratıcı ekibi ifade eder ve endüstri herkesin test işçisi olabileceği algısını sürdürür. Ancak bu durum test işçilerinin mesai dışı aktivitelerinin önemli bir vasıf seti oluşturduğu iddiasıyla sınanmaktadır.

> Bir kere bizim yaptığımızı yapmak isteyen pek çok insan var. Ve ikincisi, aslında işe girmek için gerekli görülen bir vasıf yok. Bu yüzden işi yapmak için en ufak istek duyan herkesin bir şansı var, veya en azından bunun için rekabet edebilir. Bu iki unsur, sanırım bir araya gelerek ücretleri düşük tutuyor ve biraz da, yani bizim ikame edilebilir olduğumuz, veya nasıl desem, biraz çok da önemli olmadığımız gibi bir tavra neden oluyor bence.

Bu açıdan bakıldığında stüdyonun eski çalışanların kayıtlarını tutması ve projeler hızlandığında kendini kanıtlamış üretken test işçilerini yeniden geçici olarak işe alması tesadüf değil. Test işçileri gözden çıkarılabilir olsalar da, gelecekteki değerlerini korumaları geçici istihdamları sırasında ne kadar tutkulu ve üretken olduklarına bağlı. Buna ek olarak test işçileri, çok sevdikleri stüdyolarına geri dönebilmek için köprüleri yakmadıklarından emin oluyor ve sosyal ağlarda aktif hareket ediyorlar. KK'nın dışına çıkma veya tam zamanlı hale gelme şansı hayli kısıtlı ve geçici çalışanların ücretleri düşük olsa da, test işçilerinin özlemleri canlı kalıyor. George'a test işçilerinin neden daha istikrarlı bir kariyer peşinde olmadıklarını sorduğumda ise bana "geçici olmanın bir gün sona ereceği umudu" demişti. Ancak test işçileri ne kadar umutlu olsalar da, gözden çıkarılabilirlik hissi geçmiyor.

İkinci Sınıf Vatandaşların Gözden Çıkarılabilirliği

Test odasında saha çalışmama başladığımda KK yöneticisinden bir e-mail aldım. Mektupta "muhteşem olduğumuzu biliyorum ama KK'da bu kadar çok zaman geçirmek istediğinizden emin misiniz? Farklı alanların araştırmanızda daha fazla etkisi olabilir." Bu açıklamayı KK çalışanlarının gözden çıkarılabilirliklerinin bir ifadesi olarak okumak zor olsa da, test işçileri arasında yeterince takdir edilmeme ve tam zamanlı çalışanlara verilen ek yardımlardan yoksunluk açısından bir değersizlik hissi olduğu kesin. Yalnızca ihtiyaç duyulduğunda işe alınmak, sonra işten çıkarılmak ve projeler hızlandığında geçici olarak tekrar işe alınmak test işçileri için muazzam bir endişe kaynağı.

KK'dan asıl oyun geliştirici grubuna geçen Tim, yeni pozisyonunu KK ile karşılaştırırken, eski işinde "amele gibi, herhangi bir işçi gibi" hissettiğini söylüyor. İşten çıkarılma deneyimini yaşamış geçici test işçisi Ricky ve Cirose, Tim'in hislerini paylaşıyor:

> Geri dönerken geçici test işçisi olarak gelmek biraz daha zordu. Çünkü herkes seninle aynı işi yaparken ve ek yardımlardan faydalandıkları açıkken kesinlikle biraz değersiz hissediyorsun. Ve

> de biraz, yani bazı anlarda, sanki biraz ikinci sınıf insan gibi hissediyorsun. (Ricky)

Ağustos ayında, Aralık'ta gönderilecek grubun içerisinde yer aldığımı bildirdiler, bu yüzden soruna samimi bir biçimde cevap verebilirim. Tam bir şoktu. Ağustos'tan bu yana moralim düştü. Değersiz, *gözden çıkarılabilir* hissediyorum. (Cirose)

Cirose'un durumu işten çıkarma tarihinin ileri atılmasıyla daha da kötüleşti. Özellikle de üzerinde çalıştıkları oyunda bulduğu hata sayısı açısından iyi performans gösterdiğini düşünen Cirose, bu durumu "acımasız bir şaka" olarak değerlendirdi. Bu memnuniyetsizlik ifadeleri çoğunlukla duygularla ilişkili olsa da, hayal kırıklığı girift bir biçimde maddi güven(siz)liğe bağlı. Geçici bir çalışan olmanın ne anlama geldiği konusunda Andy ile yaptığım görüşmede bana doğrudan şöyle söyledi: "Korkunç bir şey!" Andy sigorta primini cebinden ödemek zorundaydı, oysa 2009'da işten çıkarılmadan önce tam zamanlı olarak çalıştığında durum böyle değildi. Sigortaya ek olarak, geçici çalışanlar yalnızca tam zamanlı istihdam ile gelen diğer bazı ek yardımlardan da (şirketin oyunlarını indirimli satın almak gibi) yoksunlar. Bu durum, ikinci sınıf vatandaş hissiyatının oluşmasına yol açıyor:

> Burada ikinci sınıf vatandaş tabiri çok kullanılır. Bu hissiyata kesinlikle katılıyorum. Test işini çok adil ve eşit bir hale getirme yeteneklerinden veya çabalarından bağımsız olarak, daha az değerli olduğunuzu hissetmekten geri duramıyorsunuz. (Andy)

Gözden çıkarılabilirlik hissi, yine proje esaslı olarak ama farklı hüküm ve koşullarla işe alınan diğer sözleşmeli çalışanlarla (sanatçılar gibi) test işçileri arasındaki vasıf açığı yüzünden daha da güçleniyor.

> Diğer departmanlardaki sözleşmeli çalışanlar paralı asker gibiler. Elit tabakalar ve tek bir görevi yerine getirmek için işe alınıyorlar. Diğer yanda KK daha ziyade serflere benziyor. KK stüdyodaki herhangi bir başka bölüme kıyasla son derece eğitimsiz bir alan olarak görülüyor. (Andy)

2009'daki işten çıkarmalar öncesi, tam zamanlı çalışmanın halen ihtimal dâhilinde olduğu dönemde gözden çıkarılabilirlik hissi, her altı ayda bir gelen değerlendirmeler nedeniyle yerleşik hale gelmişti. Eğer bir test işçisi makbul bulunursa o zaman tam zamanlı olabiliyordu. Eğer yönetim hayır derse, bir sonraki değerlendirmeye kadar altı ay daha geçmesi gerekiyordu. İşten çıkarılmadan önce tam zamanlı olarak çalışan Andy için bu değerlendirmeler ona

kendisini "gerçekten berbat hissettiriyordu" ve "sanki önünüzde bir havuç tutup sizi istedikleri yere yönlendiriyorlarmış gibiydi." Saha çalışmam sırasında stüdyonun bağlı olduğu ana şirketin finansal durumu kötüleştiğinde bu durumun test işçilerinin çalışma deneyimleri açısından ne anlama geldiğini anlamak için onlarla görüştüm. Ana şirketin finansal krizi, test işçilerinin gözden çıkarılabilirliğini artırıyordu.

> David: Eğer şirket stüdyoyu başkasına satacak olsaydı, o zaman kim bilir o başka şahıs, yani yayıncı falan artık neyse, stüdyoyla birlikte KK'yı da alır mıydı.
>
> Araştırmacı: Doğru. O zaman şirket için işlerin zorlaşması, bu çekirdek grubun burada sonsuza kadar kalamayabileceği anlamına geliyor?
>
> Cirose: Biz muhtemelen ilk gideceklerden oluruz. ... Çünkü biz geliştiricilerden daha kolay gözden çıkarılabilir durumdayız, yani ... Daha önce de işten çıkarıldık ... KK'da gerçekten de iş güvencesi yok.

İş güvensizliği ve gözden çıkarılabilirlik hissiyatı test işçileri arasında öyle güçlü ki, ana şirket iflas ettiğinde test işçileri yalnızca "omuz silkmekle" yetindiler, çünkü Andy'nin de dediği gibi, "En kötü senaryo, yine kovulurum. Bana ne zarar verebilirler ki?" Andy için ana şirket ve dolayısıyla stüdyonun satışa çıktığı ihale günü "sıra dışı bir hafta" değildi, çünkü bu "her zaman söz konusu olabilecek bir şeydi." Bu açıdan bakıldığında daha önce işten çıkarılmış olmak geçici test işçilerini işten çıkarmalara karşı bağışık hale getirmişti. Bu, ihalenin sonucunu umursamadıkları anlamına gelmiyordu. Tam tersi, geçici test işçileri, stüdyolarını kendi KK birimi olmayan küçük bir yayıncının almasını ve böylece işlerini ellerinde tutabilmeyi istiyorlardı.

Dolayısıyla gözden çıkarılabilirliğin havuç-sopa gerçekliği ile birleştiği ve oyunlara tutku duyan çalışanların arzuları üzerinden çalıştığı görülüyor. Video oyunu test işçileri geniş –ve genç– bir yedek işgücü ordusunun mevcudiyetinin farkındalar. Tam zamanlılar kulübüne dâhil olma özlemleri gerçekleşmediğinde hayal kırıklıkları sürüyor. İkinci sınıf vatandaş hissiyatı zaman zaman yönetime iletilse de, geçici istihdamın maddiliği, test işçilerinin çocukken duygu dolu dijital oyun ağları içerisinde sahip olmayı öğrendikleri yaratıcı hayallerin gerçekleşmesine engel oluyor.

Sonuç

Makaleye başlarken kapitalizmin tarihinde güvencesizliğin hiç de yeni bir şey olmadığını açıklamaya çalıştım. Yeniymiş gibi görünen şey, güvencesizliğin varlığı değil, "daha ziyade ne ölçüde genelleştirilmiş olduğudur: post-Fordizm, sömürüyü demokratikleştirmektedir" (Brophy ve de Peuter, 2007: 187). Eğer bu pozisyonu çıkış noktası alırsak, test işçilerinin güvencesizliğini nasıl yeniden düşünebiliriz ve bu güvencesizlik nasıl eğlencenin değersizleşmesi ile çakışır?

Birincisi, post-Fordizmin örnek öznesi olarak üretim döngüsünde sahip oldukları öneme rağmen test işçileri, önemli ama bir o kadar da hem oyun endüstrisi hakkındaki çözümlemeler (Ramsay, 2012) hem de oyun çalışmaları tarafından ihmal edilmiş bir işgücünü temsil ederler. Test işçileri ne kadar az "vasıflı" olarak algılansalar da "üretilen yaratıcı değerin finansal ağı açısından merkezidirler" (Foti, 2004). Boş zamanda elde edilen vasıflar sayesinde oyunun çökmemesini garanti altına alan ve stüdyoya iyi bir isim kazandıran çalışan kişilerdir.

İkincisi, gözden çıkarılabilirlik hisleri hayli yaygın olsa da, alternatif üretim veya oyun biçimlerine duyulan bir özlem söz konusu değil. Test işçileri tam zamanlı alternatifler aramaktansa geçici istihdam beklentisiyle meşgul olmayı tercih ediyorlar. Güvencesizlik yalnızca yukarıdan dikte edilmiyor (Brophy ve de Peuter, 2007), aynı zamanda oyuna ilişkin üretim süreçleri, sembolik sermaye edinimi ve gelecekte daha güvenli bir pozisyon veya yeni bir geçici pozisyon elde etme umudunun kalıntıları yoluyla kemikleşiyor. Burada, emek bağlamında umut nosyonu, iletişimin ekonomi politiği tarafından geleneksel olarak sorulmuş soruların ortaya çıkarılması açısından önemlidir. Hatırlanacağı gibi, Cirose gelecek veya geçici istihdam beklentisini "acımasız bir şaka" olarak adlandırmıştı; bu da test işçilerinin alternatif çalışma biçimlerini değerlendirmemelerinin ve yalnızca umuda dayanmalarının nedenlerinden birini oluşturuyor. Bu umut kanalları Lauren Berlant'ın (2011: 1) "acımasız iyimserlik" kavramıyla ifade ettiği durumu, yani "bağlılığınızı kazanan nesnenin, başlangıçta sizi ona getiren amacı aktif bir biçimde engellemesi" halini üretir. Diğer bir deyişle, test işçilerinin işlerine ilişkin iyimser tavır "acımasız bir şaka" haline gelebilecek olsa da ve uzun vadede test işçilerine zarar verse de, en azından kısa bir süre boyunca onların ayakta durmalarını sağlar. Bu "acımasız iyimserlik," çerçevesinde eğlencenin değersizleşmesi ve güvencesizlik acımasızlığı oluştururken, sembolik sermaye ve kalıcı istihdam beklentisi "hayalleri süsleyen iş" nodlarını ifade eder.

Dolayısıyla, bir açıdan, güvencesizliğin kendisi üretkendir. Mevcut durumdaki ve gelecekteki geçici pozisyonlarını güvence altına almak amacıyla

sıkı çalışma ruhuna, rekabetçi oyuna ve öz gözetime meyilli özneler yaratır. George'a oyun endüstrisinde bir iş edinmek isteyen insanlara nasıl bir öneride bulunursun diye sorduğumda bana "proaktif olun, erkenci olun, oyundan nefret etmeye hazır olun," dedi. Burada keyif, ıstırap ve kendine özen gösterme unsurlarının tamamı devrededir ve post-Fordizm ve yaratıcı ekonominin örnek öznesinde cisimlenmektedir.

Üçüncü olarak, test işçilerinin deneyimledikleri güvencesizlik, eğlencenin değersizleşmesi ile çakışır. Kalıcı işe ilişkin beklentilerin olmaması, oyuna yönelik, işte ve boş zaman sırasındaki zevki öldüren araçsal mantık ile birleşir. Bu, test işçilerinin işlerini sevmedikleri anlamına gelmez. Daha ziyade, insanın tutkusu işi haline geldiğinde, oyunun anlamı da radikal bir dönüşüme uğrar. İş dışındaki oyun oynama miktarı azalır veya test işçileri yalnızca endüstriyi takip etmek için oynarlar. Finansal getirilerin tadının çıkarılamadığı *crunch* dönemleri sosyal yaşamı ortadan kaldırdığında eğlence daha da değersizleşir.

Örgütlenme ihtiyaçları bağlamındaki güvencesizlik politikalarının da yeniden düşünülmesi gerekir. Test işçisinin güvencesizliği şüphesiz, örneğin göçmen işçiler tarafından deneyimlenen güvencesizliklere kıyasla daha fazla "tercih" içerir. Bu açıdan, *precoglar*ın güvencesizliğine ilişkin "etik ve örgütsel sorular" (Brophy ve de Peuter, 2007) söz konusudur. Stüdyodaki en kırılgan iş gücünün üyeleri, güvencesizliğe karşı koyma potansiyeli olarak sendikalar hakkında ne düşündükleri sorulduğunda, sendikalaşmayı hiçbir zaman bir seçenek olarak düşünmediklerini ifade ettiler. Geçici işçiler olarak işe alındıklarını bildikleri için, iş yerindeki ek yardım ve imtiyazları kazanmaları gerektiğine inanmıyorlardı, çünkü, George'un dediği gibi "seni mutlu eden şeyi yapmaları gerektiği "çok uzun zaman önce öğrenildi." Dolayısıyla test işçileri, bazı zamanlarda sermayenin dilini konuştular ve bana stüdyo açısından bakıldığında geçici istihdamın "mantıklı" olduğunu söylediler.[10]

Burası, tam da "yaratıcılık ideolojisi" ve "havalı (*cool*) kapitalizmin" dinamiklerinin (McGuigan, 2012) test işçilerini güvencesizliğe boyun eğdirmek ve sendikalaşmayı önlemek için maddi olarak devrede olduğu noktadır. Yukarı hareketlilik için çok az alanları olan Milan'daki düşük seviyeli tasarım işçilerine benzer şekilde oyun test işçileri de "çalışmanın değeri kadar kişinin bir işçi olarak kendi değerinin de giderek artan bir biçimde kimlik ve yaşam tarzı açısından algılandığı" (Arvidsson vd., 2010: 306) bir dizi maddi pratikten oluşan yaratıcılık ideolojisine dahil olurlar. Bu açıdan, test işçileri şüphesiz

10 Sendikalaşma bir seçenek olarak görülmese de, bu, sendikalar çerçevesi içinde veya dışındaki bir kolektif örgütlenmenin ve tam zamanlı istihdamın daha geniş yaratıcı endüstrilerde söz konusu olmadığı anlamına gelmemektedir. Aksine, yaratıcı işçilerin yeni jenerasyonları, sendikalara karşı çıkan veya onları yeniden düşünen siyasi örgütler ve yaşam boyu kariyer gibi fikirleri denemektedir. bkz. de Peuter (2014) ve Berardi (2009).

kendilerini mavi yakalı işçilerden farklı görür ve toplumun daha fazla saygı duyduğu yaratıcı çalışanlarla ilişkilendirirler. İşte bu maddi pratikler yoluyla test işçileri, bir yandan yüksek seviyede iş tatmini görüntüsü verirken, diğer yandan güvencesizliğe katlanırlar.

Dolayısıyla, sonuç olarak, Rosalind Gill ve Andy Pratt'ın (2008: 21) ileri sürdüğü üzere, güvencesizlik her zaman, bazı maddi olmayan emek teorisyenlerinin dediği gibi aşkınlık ve sermayeye direniş ile sonuçlanmayabilir. Daha ziyade güvencesizlik, tam tersine yol açarak, eşitsiz iktidar ilişkilerine tabi olunmasına neden olabilir. "Sermayeye direniş" sürecine olanak tanıma ihtimali bulunsa da, aynı zamanda "bizleri ona bağlama"nın yolunu da açabilir. Saha çalışmama başladığımda Cirose işini "hayalleri süsleyen iş" olarak tanımlıyordu. İstihdam süresinin sonuna doğru "sinik bir biçimde" test işçilerinin "gözden çıkarılabilir" olduğunun farkına varmıştı. "İşimizin önemli olduğunu bilsek de, bizler bireyler olarak öyle değiliz," demişti. Bu bağlamda Ricky bu işi "kafasında bir kariyer planı olmayan ama video oyunlarından hoşlanan herkese" önermiş ve "çok eğlenceli, ama insanı gerçekten belli bir yere götürüyor mu, bilmiyorum," demişti.

Cirose, daha da kötümser bir tonlamayla, Ricky'ye katılıyor:

> Bu işte ne kadar uzun süre kalırsam, hiçbir geleceği olmayan bir iş için o kadar uzun zaman harcamış olacağım. ... Okula odaklanmak istiyorum. İşsizlikse de katlanacağız. Üzgün ve kızgın olmamın işimi kaybetmekten ziyade daha çok işimi kendilerinden daha fazla deneyime sahip olduğumu düşündüğüm insanların almasıyla alakası var. Daha deneyimli test işçilerinden biri olarak, eğer yerime yeni bir geçici test işçisi alır veya birilerini benim seviyeme gelecek şekilde eğitirlerse, bu departman için harcadığım emeğin boşa gittiğini hissederim. (Cirose)

Makaleyi Cirose'un bu karmaşık hisleriyle bitiriyorum ve böylelikle, video oyun test işçilerinin, bir tür haz ve ıstırap ekseninde salındığı iddiasını ortaya atıyorum. Maddi olmayan emek biçimi olarak video oyun testinin olumlu ve olumsuz yanları var ve bunlar, oyun test etmenin havalı bir iş olarak söylemsel düzeyde inşası ve maddi deneyimi yoluyla müzakere ediliyor. Örgütlenme şimdilik bir olasılık olarak ortaya çıkmıyor, ancak bu, hiç olmayacağı anlamına da gelmemeli. Aksine, video oyun test işçileri, oyun geliştirme işine katkıda bulunmanın gururunu güçlü bir biçimde hissediyor ve stüdyodaki dışlanmışlıklarına ve pozisyonlarının yavaş yavaş ve isteksizce fark etmeye başladıkları sonu gelmez duruma ilişkin rahatsızlıklarını eleştirel bir biçimde aktarıyor.

KAYNAKÇA

Adorno, T., ve Horkheimer, M. (1944/2010), 'The Culture Industry: Enlightenment as Mass Deception', Imre Szeman ve Timothy Kaposy (der.), *Cultural Theory: An Anthology* içinde, Chichester: Wiley-Blackwell, 40-53.

Arvidsson, A., Malossi, G. ve Naro, S. (2010), 'Passionate Work? Labour Conditions in the Milan Fashion Industry', *Journal for Cultural Research,* 14 (3), 295-309.

Banks, M. (2007), *The Politics of Cultural Work*, *Houndmills*, UK: Palgrave Macmillan.

Berardi, B. (2009), *The Soul at Work: From Alienation to Autonomy*, Los Angeles: Semiotext(e).

Berlant, L. (2011), *Cruel Optimism*, Durham: Duke University Press.

Braverman, H. (1974/1998), *Labor and Monopoly Capital: The Degradation of Work in the Twentieth Century*, New York: Monthly Review Press.

Brennan, Timothy. (2009), 'Intellectual Labor', *South Atlantic Quarterly*, 108 (2), 395-415.

Brophy, E. (2011), 'Language Put to Work: Cognitive Capitalism, Call Center Labor, and Worker Inquiry', *Journal of Communication Inquiry*, 35 (4), 411-7.

Brophy, E. ve de Peuter, G. (2007), 'Immaterial Labor, Precarity, ve Recomposition', Catherine McKercher ve Vincent Mosco (der.), *Knowledge Workers in the Information Society* içinde, Lanham: Lexington, 177-91.

Caffentzis, G. (2011), 'A Critique of 'Cognitive Capitalism", Michael Peters ve Ergin Bulut (der.), *Cognitive Capitalism, Education and Digital Labor* içinde, New York: Peter Lang, 23-57.

Charrieras, D. ve Roy-Valex, M. (2008), 'Video Game Culture as Popular Culture? The Productive Leisure of Video Game Workers of Montreal.' Paper presented at the Annual Meeting for International Communication Association, Quebec, Ontario, Canada, 21 Mayıs.

Cohen, N. (2012), 'Cultural Work as a Site of Struggle: Freelancers and Exploitation', *TripleC: Cognition, Communication, Co-operation* (Special Issue: Marx is Back), 10 (2), 141-55.

Cote, M. ve Pybus, J. (2007), 'Learning to Immaterial Labour 2.0: MySpace and Social Networks', *Ephemera*, 7 (1), 88-106.

Cote, M. ve Pybus, J. (2011), 'Learning to Immaterial Labour 2.0: Facebook and Social Networks', Michael Peters ve Ergin Bulut (der.), *Cognitive Capitalism, Education and Digital Labor* içinde, New York: Peter Lang, 169-95.

Dean, J. (2004), "The Networked Empire: Communicative Capitalism and the Hope for Politics', Paul Passavant ve Jodi Dean (der.), *Empire's New Clothes: Reading Hardt ve Negri* içinde, New York: Routledge, 267-91.

de Peuter, G. (2010), *The Contested Convergence of Precarity and Immaterial Labour*, PhD diss., Simon Fraser University, Burnaby, BC, Canada.

de Peuter, G. (2011), 'Creative Economy and Labor Precarity: A Contested Convergence', *Journal of Communication Inquiry*, 35 (4), 417-25.

de Peuter, G. (2014), 'Confronting Precarity in the Warhol Economy', *Journal of Cultural Economy*, 7 (1), 31-47.

Deuze, M. (2007), *Media Work*, Cambridge, UK: Polity Press.

Dowling, E. (2007), 'Producing the Dining Experience: Measure, Subjectivity and the Affective Worker', *Ephemera*, 7 (1), 117-32.

Dyer-Witheford, N. (1999), *Cyber-Marx: Cycles and Circuits of Struggle in High-technology Capitalism*, Urbana: University of Illinois Press.

Dyer-Witheford, N. ve de Peuter, G. (2009), *Games of Empire: Global Capitalism and Video Games*, Minneapolis: University of Minnesota Press.

Foti, A. (2004), Precarity and n/european identity: An interview with Alex Foti (Chainworkers)/Interviewers M. Oudenampsen ve G. Sullivan (October), http://www.metamute.org/editorial/articles/precarity-and-neuropean-identity-interview-alex-foti-chainworkers, Son Erişim Tarihi: 20 Şubat 2014.

Gill, R. (2007), *Technobohemians or the New Cybertariat?: New Media Work in Amsterdam a Decade after the Web*, Amsterdam: Institute of Network Cultures.

Gill, R. ve Pratt, A. (2008), 'In the Social Factory?: Immaterial Labour, Precariousness and Cultural Work', *Theory, Culture & Society*, 25 (7-8), 1-30.

Hardt, M. ve Negri, A. (2000). *Empire*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

Harvey, D. (2010), *A Companion to Marx's Capital*, London: Verso.

Hearn, A. (2010), 'Reality Television, The Hills, and the Limits of the Imma-

terial Labour Thesis', *TripleC: Cognition, Communication, Co-operation*, 8 (1), 60-76.

Hesmondhalgh, D. ve Baker, S. (2011), *Creative Labour: Media Work in Three Cultural Industries*, New York: Routledge.

Huntemann, L. (2010), 'Irreconcilable Differences: Gender and Labor in the Video Game Workplace', http://flowtv.org/2010/01/irreconcilable-differences-gender-and-labor-in-thevideo-game-workplace-nina-b-huntemann-suffolk-university/, Son Erişim Tarihi: 13 Ocak 2014.

Huws, U. (2003), *The Making of a Cybertariat: Virtual Work in a Real World*, New York: Monthly Review Press.

Jarrett, K. (2014), 'The Relevance of 'Women's Work': Social Reproduction and Immaterial Labour in Digital Media.' *Television & New Media* 15 (1), 14-29.

Kocieniewski, D. (2011), Rich Tax Breaks Bolster Video Game Makers. The New York Times, September 10. http://www.nytimes.com/2011/09/11/technology/rich-tax-breaksbolster-video-game-makers.html?pagewanted=all&_r=0, Son Erişim Tarihi: 21 Şubat 2014.

Kücklich, J. (2009), 'Virtual Worlds and Their Discontents Precarious Sovereignty, Governmentality, and the Ideology of Play', *Games and Culture*, 4 (4), 340-52.

Kuehn, K. ve Corrigan, T. (2013), 'Hope Labor: The Role of Employment Prospects in Online Social Production.' *The Political Economy of Communication*, 1 (1), http://polecom.org/index.php/polecom/article/view/9, Son Erişim Tarihi: 10 Ocak 2014.

Lazzarato, M. (1996), 'Immaterial Labor', Paolo Virno and Michael Hardt (der.), *Radical Thought in Italy* içinde, Minneapolis: University of Minnesota Press, 133-51.

Maxwell, R. ve Miller, T. (2012), 'Warm and Stuffy: The Ecological Impact of Electronic Games', Peter Zackariasson ve Timothy Wilson (der.), *The Video Game Industry—Formation, Present State, and Future* içinde, New York: Routledge, 179-98.

McGowan, T. (2004), *The End of Dissatisfaction? Jacques Lacan and the Emerging Society of Enjoyment*, New York: State University of New York Press.

McGuigan, J. (2012), 'The Coolness of Capitalism Today', *TripleC: Cognition, Communication, Co-operation* (Special issue: Marx is Back) 10 (2), 425-38.

McRobbie, A. (2003), "Everyone Is Creative'. Artists as Pioneers of the New

Economy?' http://www.k3000.ch/becreative/texts/text_5.html, Son Erişim Tarihi: 31 Ocak 2014.

Murdock, G. (2003), 'Back To Work: Cultural Labor in Altered Times', Andrew Beck (der.), *Cultural Work:Understanding the Cultural Industries* içinde, London: Routledge, 15-36.

Nakamura, L. (2009), 'Don't Hate the Player, Hate the Game: The Racialization of Labor in World of Warcraft', *Critical Studies in Media Communication*, 26 (2), 128-44.

Neff, G., Wissinger, E. ve Zukin, S. (2005), 'Entrepreneurial Labor among Cultural Producers: 'Cool' Jobs in 'Hot' Industries', *Social Semiotics*, 15 (3), 307-34.

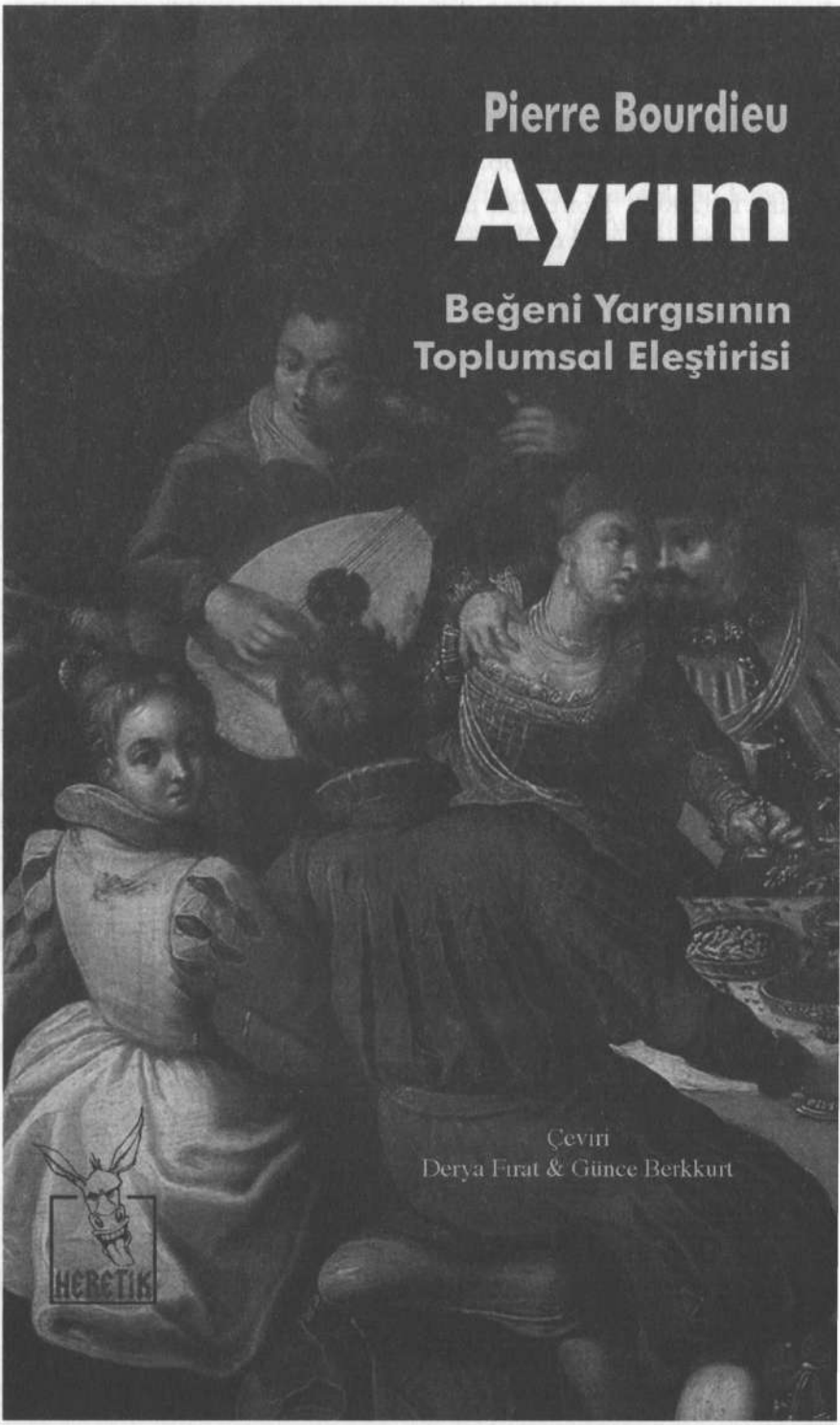
Neilson, B, ve Rossiter, B. (2008), 'Precarity as a Political Concept, or, Fordism as Exception', *Theory, Culture & Society*, 25 (7–8), 51-72.

O'Donnell, C. (2009), 'Praxis: The Everyday Lives of Video Game Developers: Experimentally Understanding Underlying Systems/Structures', Transformative Work and Cultures, 2. http://journal.transformativeworks.org/index.php/twc/article/view/73, Son Erişim Tarihi: 31 Ocak 2014.

Ramsay, M. (2012), Gamers at Work: Stories behind the Games People Play, New York: Apress.

Ross, A. (2004), *No-collar: The Humane Workplace and its Hidden Costs*, Philadelphia: Temple University Press.

Tsianos, V. ve Papadopoulos, D. (2006), 'Precarity: A Savage Journey to the Heart of Embodied Capitalism', *European Institue for Progressive Cultural Policies*, 10. http://eipcp.net/transversal/1106/tsianospapadopoulos/en, Son Erişim Tarihi: 31 Ocak 2014.


Pierre Bourdieu
Ayrım
Beğeni Yargısının
Toplumsal Eleştirisi
Çeviri
Derya Fırat & Günce Berkkurt
HEREtIK

A Modern Time Traveller: Katharine Branning's Representation of Turkishness and Turkish Culture

M. ÖNDER GÖNCÜOĞLU

YRD. DOÇ. DR.
MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ
GONCUOGLU@MU.EDU.TR

ABSTRACT

The terms of "Turk" and "Barbarian" have been used reciprocally one for the other over myriad centuries by Western observers, including travellers, reporters, authors, and scholars. However, recently, Katharine Branning, a modern travel writer, wrote an epistolary travelogue entitled *Yes, I would Love to Drink Another Glass of Tea* (2012). She portrays a different kind of Turkish identity, one that almost excuses, on behalf of the West, all biased representations of Turks made throughout the centuries. Branning's book basically comprises a series of letters imaginatively written to Lady Mary Pierrepont Wortley Montagu (1689-1762), who, as the wife of Sir Edward Wortley Montagu, the English Ambassador to the Ottoman Empire of the time, wrote her famous *The Turkish Embassy Letters,* 58 letters, in fact, to friends back in England, from 1716-1718, around her own observations of Turkish culture, art, religion, women, and daily life. Each of Branning's 28 letters is a direct correspondence, almost letter by letter, to the observations we find in the letters of Lady Montagu. Enumerating and going over those same experiences and topics of Montagu's, Branning seems to be proud of introducing "the real Turks"; not only Montagu's Turks of Istanbul but also the Turks Branning herself has encountered from different classes and cities during her past 30 years of travel to Turkey. Modern scholars of Turkish Studies will undoubtedly find many things to appreciate in Branning's representation of Turks. However, to what extent her experiences and observations can be considered as orientalist and to what extent they are the unconscious misinterpretive outcome of her good intentions are what this article discusses.

KEY WORDS: LADY MARY MONTAGU, KATHARINE BRANNING, TURKISHNESS, REPRESENTATION, ORIENTALISM

I took my BA degree in the department of English Language and Literature at Hacettepe University (2001). I took both my MA (2004) and Ph.D. degrees (2011) in the department of English Language and Literature at Ege University. Then, I completed my postdoctoral research in the department of English at Southeastern Louisiana University in the USA (2013). I have both academic and non-academic articles published in several national and international journals, and also a book published abroad. Currently, I am working as an Assist. Prof. Dr. in the department of Western Languages and Literatures at Muğla Sıtkı Koçman University.

Edward Said's outstanding renowned work Orientalism (1978) put forth the idea that the West culturally dominated the East and the East became the Other for Western European Society. Said's discussion focuses, even posthumously to this very day, on how the creation of a distinction between the 'Orient' and the 'Occident' influenced people's perceptions and even their thinking. On the whole, Said has argued that Western Europe conceived of the East only in relation to itself; the East became a mirror or an Other reflecting the West and its concerns. The Oriental as the Other of the Occidental came to mean what the Westerner was not and mostly never wished to be. However, according to Said, the idea of Orientalism should never be assumed to be "nothing more than a structure of lies or myths which, were the truth about them to be told, would simply blow away" (6). On the contrary, he argues that the idea of orientalism comes to mean "any system of ideas that can remain unchanged as teachable wisdom (in academies, books, congresses, universities, foreign-service institutes) from the period of Ernest Renan in the late 1840s until the present in the United States must be something more formidable than a mere collection of lies" (6). Said, in this respect, postulates that:

> Orientalism is not an airy European fantasy about the Orient, but a created body of theory and practice in which, for many generations, there has been a considerable material investment. Continued investment made Orientalism, as a system of knowledge about the Orient, an accepted grid for filtering through the Orient into Western consciousness, just as that same investment multiplied—indeed, made truly productive—the statements proliferating out from Orientalism into the general culture (6).

Hence, Orientalism can be regarded as an idea about power relationships where the West as the dominating and controlling power imposes itself upon 'the actual' East, and suggests "the relationship between occident and orient as the relationship of power, of domination, of varying degrees of a complex hegemony" (Said, 1978: 5). Referring to Gramsci's theory of hegemony, Said highlights the significance of culture in terms of its role in operating "within civil society, where the influence of ideas, of institutions, and of other persons works not through domination but by what Gramsci calls consent" (7). Said, therefore, posits that "it is rather the result of cultural hegemony at work, that gives Orientalism the durability and the strength" (8).

According to Said, Orientalism is a combination of various fields of knowledge, whether intentionally or unintentionally, or whether it is clearly

considered political or non-political. Such a combination of various fields of knowledge is built upon different travel accounts, literary fiction, histories, academies, congresses etc. which "are the lenses through which the Orient is experienced, and they shape the language, perception, and form of the encounter between East and West" (58). Deeming "Orientalism as a kind of human work" (15), and likewise "a manner of regularized (or Orientalized) writing, vision, and study, dominated by imperatives, perspectives, and ideological biases ostensibly suited to the Orient" (202), Said draws the readers' attention to the latent characteristic of orientalism through Nietzsche's postulation of the truth of language –as Nietzsche argues that the truth of language is an amalgamation of "metaphor, metonyms, and anthropomorphisms", that is the basis of human relations, and which after widespread use in a community seem "firm, canonical, and obligatory to a people" (203). In this respect, "the Orient as the Oriental character, Oriental despotism, Oriental sensuality, and the like" represents "such a system of truths, truths in Nietzsche's sense of the word" (204), and thereby, functioning as a firm and constant knowledge existing under the collective unconsciousness of the masses.

On this account, a general knowledge about the Orient concerning "its sensuality, its tendency to despotism, its aberrant mentality, its habits of inaccuracy, its backwardness into a separate coherence" (205) was formed, and placed under the collective unconsciousness of the western mind. However, although there has been a sort of consensus about the idea of Orientalism formed throughout the centuries, Said differentiates between two different modes of knowing and representing the Orient; 'latent and manifest'. While Latent Orientalism came to mean the philosophical and subconscious applications of superiority, manifest Orientalism meant the application of latent in order to rationalize and justify Eurocentric judgments through respected institutions, such as science, government, economy, etc. By this token, the former is the unconscious, unchallenged certainty about what the Orient is, and therefore static, constant and common including the unconscious hatred, fear, fascination and desire; the latter, however, is spoken and acted upon, and hence includes the changes in knowledge about the Orient.

In light of this introductory explanation concerning the idea of Orientalism in general, but with a particular focus on the distinguished difference between latent and manifest Orientalism, it should be underlined at the very outset that this paper aims at analysing Branning's observations of Turkish culture over her past 30 years of travel. Analysis will be of her language revealing unintentionally a latent Orientalism. Although she seems to be proud of introducing "the real Turks", she, still, seems to be unaware of the fact that her intentionally positive travelogue nonetheless turns out to be a carrier of a

certain type of Orientalist discourse from the very beginning as she generalizes all Turks as if there were a single understanding of Turks.

A generalizing or totalizing attitude of Branning's, in this respect, seems to have some similarities, as they are believed to be counterparts, with Said's theory of Orientalism for which he has been subjected to several severe critiques. Edward Said has been criticized for replicating the very essentializing tendencies of Orientalism that he actually attempted to repudiate. He, accordingly, has been criticized for relying on the totalizing idea of humanism paradoxically to oppose the totalizing tendencies of Oriental discourse. For instance, Said, who criticized the European discursive formation with his allegation that such a discourse is built upon an essentialized, holistic Orient, seems to have made a similar mistake, according to Aijaz Ahmad (1992:183) as "the same Orientalist discursive system and the Europe it originated from are, in turn, essentialized in Said's criticism; for they are seen as unified, self-identical, transhistorical, textual". Likewise, Gyan Prakash (1995: 199) has remarked "that Said wove the 'knitted-together strength' of the Orientalist discourse too tight, that he allowed little room for variation, change, ambivalence, [and] that he essentialized the Orientalists."

Branning's work, in this respect, can be considered as a well intentionally knitted travelogue representing Turks and Turkish Culture in an appreciative tone, however failing to represent the actors of her stories as particular individuals of her experiences, thereby presenting them instead in a holistic attitude under the rubric of Turkishness, as if there were a single understanding of Turkish identity. She, in this respect, seems to have an Orientalist discourse from the very beginning when she starts telling a story where Turks are seen unified and homogenous. Representing Turks in a unified and holistic attitude is not, however, a new invention. Throughout the centuries there has been a lot of "material investment" such as academic scholarship, art, travel accounts, literary fiction, histories, political writing etc., and which created a system of knowledge concerning the non-European other (Said, 1978: 6). Turks, in this respect, were viewed very frequently in relation to a general understanding of the non-European other.

What we know about the Oriental Other is undoubtedly related to a certain kind of discourse formed by various kinds of tools of investigation, research, and interpretation, including schools, armies, official documents, missionary services, maps and literary works. Literature itself created at all levels of power a set of agreed-upon concepts, producing a coherent behavioural system where individual members of the classes can place themselves. The significant thing in this observation is that "these representations rely upon

institutions, traditions, conventions, agreed-upon codes of understanding for their effects, not upon a distant and amorphous Orient," (23) suggesting that Orientalist texts are more about the West rather than the Orient. In this light, literature may serve to a large extent both to identify and to misidentifying non-Occidental Others. Moreover, literature and, more specifically travelogues written particularly by male writers, have added another aspect to Orientalism where a gendered discourse was galvanized. The West became masculine and dominant and the East feminine and submissive.

Although Said does not discuss any orientalist attitudes before the eighteenth century, there are still some early examples that can be put under the same rubric of Orientalism. Elizabeth Bohl (1994:179) argues that "late seventeenth and early eighteenth century British and French accounts of travel to the Ottoman Empire are consistent with Said's delineation of later representations of the Middle East." In her article "Ambiguities: Lady Mary within Orientalist discourse," Gabrielle Petit (2007:4) gives several examples of those early orientalists as such:

> [M]ale travellers ... like Robert Withers, Paul Rycaut, Aaron Hill, and Jean Dumont all clearly feminize and sexualize the East, portraying the East as weak, corrupt, and pleasure-loving. The women and the harem are the primary focus, the women being presented as immodest, uncontrollable and terrifying nymphomaniacs. They are grossly over-sexualized, reflecting the male writers' fears and fantasies.

In terms of the strict and holistic representation of Turks, the orientalist outlook goes even back to the fifteenth century. The very first pamphlet printed in Europe, after the fall of Constantinople and the rise of the print culture in the fifteenth century, according to Amanda Wunder (2003:93), was an "anti-Turkish propaganda." Wunder (2003: 93) observes that the image of the barbarian Turk was construed after the fall of Constantinople to a further extent:

> [T]he terrifying mounted Turkish warrior -- wearing an elaborate turban and an enormous moustache, waving the crescent flag, and wielding a pike with which to impale Christian babies -- thundered across the printed page as the rise of print technology coincided with the fall of Constantinople in the mid fifteenth century.

When Constantinople fell, because the idea of Christendom was also thought

Figure 1: Workshop of Lucas Cranach. The Turkish Threat as Revelation 9. Hand-colored woodcut. Martin Luther, Das Newe Testament (Wittenberg, 1530). Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

Figure 2: Workshop of Lucas Cranach. The Turkish Siege of Vienna as Revelation 20. Hand-colored woodcut. Martin Luther, Das Newe Testament Mar. Luthers (Wittenberg, 1530). Department of Rare Books and Special Collections, Princeton University Library.

to be under a big threat by the barbarian Turks, the crisis and panic doubled among the Western empires. Therefore, from this time on many exaggerated news accounts, prophecies and warnings appeared; almost all of which were concerned with the threat coming from the East. With the siege of Vienna in 1529, European panic reached its zenith. In the 1530 edition of the Lutheran New Testament, the Lucas Cranach illustrations "merged the tragedy of Vienna with the prophesy of The Book of Revelation as the Turkish army was unleashed by an angel's horn (Fig. 1) to trample a third of all men until they were driven at last into a fiery chasm just outside the walls of a ravaged Vienna (Fig. 2)" (Wunder, 2003: 93).

In light of this illustrated historical background, one can argue that Western attitude towards the Turks functioned frequently in a totalizing manner, and had its roots in the earliest days of Christian-Muslim contact. A common perception of the West, in this respect, remained preoccupied with the deep-rooted images from the past for a long time. From the fifteenth century on, the idea of the heathen or barbaric Turk had therefore been established in many Western works, at heart standing for a beast outweighing all his other characteristics. However, since the eighteenth century, there has gradually been a shift in the Turkish image because the Ottomans were no longer a military threat bent on impaling Christian babies on the field of battle. Now,

instead of seeing them as figures of terror, the new holistic attitude was to see them as a focus of exotic pleasure, lust, and desire. When regarded overall, a great number of western works seem to have stereotyped Turks under two primary attitudes: the lustful Turk or the terrible Turk. There is even an erotic epistolary British novel entitled *The Lustful Turk*, first published anonymously in 1828 by John Benjamin Brookes. Depending on the era when Turks were discussed or viewed, they, therefore, were represented very commonly in a holistic attitude either as barbarians or as lustful heathens of the East.

After centuries of generalizing and totalizing the idea of Turkishness, Katharine Branning nonetheless wrote about Turkey with admiration and appreciation. However, when Said's differentiation of two primary Orientalist discursive styles are recalled -- 'Latent and Manifest' -- then Branning's *Yes I Would*..., despite all her good intentions, can be analysed under the category of latent orientalist discourse as it is is the site of dreams, images, fantasies, myths and obsessions that have been manifested through literature and the arts, cultural geography, and myriad other means of informing the unconscious. Such a latent tendency as the essential paradigm of latent Orientalism was distilled into a firm body of knowledge through which writers particularly after the nineteenth century, *(including Branning in this context)*, "kept intact the separateness of the Orient, its eccentricity, its backwardness, its silent indifference, its feminine penetrability, its supine malleability" (206).

Katharine Branning, a traveller, librarian and art historian, wrote about Turkey with admiration, and it was undoubtedly appreciated not only by the Turkish scholar of cultural studies but also by the Turkish people themselves to a large extent. Theirs was an appreciation that had been desired and awaited for over a very long time. The joy of this new perception of Turks was so immense that Branning came to be a national hero in Turkey, was invited to several universities to give speeches, received by several governors in a variety of Turkish cities where she was always rewarded gifts and where she was regarded as the guest of honour. She became so popular that even a national tea company prepared a TV advertisement where she starred with her sympathetic American-Turkish accent. Branning's likening Turkey and Turkish people has created a large interest also in the international media. Back in her country she also kept working as a voluntary attaché, giving speeches for the benefits of Turkey and Turkish culture. She is also quoted in Turkish newsprint - Katharine Branning shares 30 years of love for Turkey in book - (Today's Zaman, 2010) that she had basically three motivations for writing the book:

> The first one was to offer a very long thank you letter to the people of Turkey for all the kindnesses they have shown me over

> the past 30 years of travel there. I wanted to share with them the many positive aspects of their culture that have touched me and enlightened me. The second motivation was to explain Turkey to my fellow Americans, who are perhaps unfamiliar or wrongly familiar with Turkey, so that they could have a positive connection with Turkish culture and its relationship to us. The third motivation was to share the hope that this emerging giant of a country can show Westerners the face of the Middle East that is reasoned, intelligent and peaceful. The entire well-being of the world hangs in the balance of this understanding.

As for the reason why she chose Lady Mary Montagu as the addressee for her own letters, by assuming that Montagu was 'objective' in her consideration of Turkey and Turkish culture, Branning in one of several interviews notes:

> I read *The Embassy Letters of Lady Mary Montagu* when I was in my early 20s and they left a lasting impression on me. Ever since I first read her letters, she has been a role model for me (...) Indeed, what is most remarkable about her as a personality and a writer is that she showed an unprejudiced eye to her surroundings. She was an appreciative tourist, always acting as would as a guest in someone else's home. I admire how she reported incidents and facts openly and honestly, never negatively or critically. She was a true ethnographer in this sense, noting in a descriptive fashion all around her, from jewels to carpets to food. She describes things and allows the reader to formulate his/her own opinion. Other Western writers (Burnaby, Loti, Gauthier, Burton, Lamartine, de Busbecq) tend to editorialize more and adopt a superior, Eurocentric tone. As much as I enjoy the rousing travelogue of Frederick Burnaby, *On Horseback through Asia Minor* (1898), I always remember this one line from it: "Poor Turkey! She has descended the steps of civilization, and not ascended them like European nations." Lady Mary would never have said anything like that (Katharine Branning: Turkish Tea and Sympathy, 2011).

Branning, as Lynn Willoughby ("Featuring Katharine Branning" 2011) argues, particularly underlines that throughout history Turkish tolerance toward multiculturalism has been significant to the success of its society. "They accepted the diversity of other faiths," she insists, "as travellers gathered in the Caravanserai each evening along the Silk Road. Travellers were allowed to stay for up to three nights and the Han (Turkish for Caravanserai) served as a

type of information hub, a news centre and an oral public library". Therefore, she thinks that modern Turks cannot be thought of without the influence of such a long historical background: "The Turkish culture that followed had this basis 'for all humanist values: tolerance, freedom, love, friendship, hospitality, multiculturalism, neighbourliness, patriotism and respect for others.' Who wouldn't want to visit and soak up some of this friendship and hospitality?" (Willoughby, 2011). As can be deduced from the title of her work, the idea of Turkish tea serves as a symbol for Turkish warmth and brightness, however as Ela Gürsel ("Tea as a Means of Dialogue" 2011) explains, Branning highly dramatizes the idea of Turkish tea:

> Turkish tea is served ruby red, which is the color of the Turkish flag, the spirit of patriotic Turks' blood, the dominant color in colorful carpets and beautiful tulips (...). Amazingly, the form of these tulips is the very shape of the tea glasses .... Turkish tea is hot like the sun that heats the Anatolian plains, like the cheerful folkloric dances of the Anatolian people, like the passion and joy of life of Turks towards their family, food, and sports teams. Drinking tea is like a national symphony: the sound of stirring spoons resonates from homes, shops, teahouses, cafes, restaurants and offices. Turkish tea is clear as the face of a Turk, easily readable. Turkish tea is pure as the heart of a Turk. Turkish tea is friendly, as it is never drunk alone. If a Turk offers you tea, it means that he wants to get to know you better. Turkish tea is democratic like the basis of the government that the Turks built eighty-eight years ago with the leadership of Ataturk. Turkish tea is peaceful as it promotes love, respect and friendship.

Branning's affection for Turkey and her appreciation for its food, customs, and hospitality are evident. She might be right in many aspects while exemplifying and explaining the reasons why Turkish culture is unique. However, being insistent on exaggerating the good aspects of such a certain culture, she fails to represent the actors or the events of her stories as particular individuals or incidents, and instead presenting them in a holistic and exaggerated attitude. Therefore, one reviewer cautions:

> Branning's book is one such bridge, a narrative 'magic hand' that seeks to connect its readers with a culture increasingly alienated from the rest of the world by fear and prejudice. And while it may read in parts like the beverage it celebrates – neatly portioned, overly sweet, impossibly pink – it is still a hand so well in-

> tentioned, so unabashedly [reluctant to criticize what she cannot easily rationalize], that the reader cannot help but take it [all in on a positive note.] (Lavanya Karthik, 'Katherine Branning's Yes, I Would': 2011).

That is, though she has the best intentions and hopes to avoid the pitfalls inherent in using a common western perspective to view an eastern culture, she also acknowledges that it is really hard to avoid. Even in the preface of the book (Branning, 2010), she herself points out that "when confronted by an unexplainable situation (in an eastern culture like Turkey), a westerner must stand back from it and remove the Western hegemonic eyeglasses." In this context, when talking about the similarities between Montagu and herself, Branning states very openly that she has

> (...) tried to adopt the same open-eyed approach in both my work and in my travels, but as both an insider and outsider it is impossible for me to see anything truly clearly. The insider in me wishes to be included and thus has a tendency to gloss over any difficulties, and the outsider in me is full of potential prejudice and imperialism (2010: 8).

What is very clear in her approach is that she never abandons her good intentions in her interpretations even though she knows that it is hard to carry out:

> [M]y years of travel ... have taught me much, the biggest lesson being that one must tread very lightly when walking in or talking about foreign lands and people. I have learnt that your viewpoint onto the world is always tainted by the perspectives that you carry inside of you, inherited from your native land and from your upbringing (2010: 9).

However, in order to maintain her good-intention, Branning seems to have dramatized some selected stories out of her experiences to a large extent. Therefore, a reader, but particularly a Turkish reader, if s/he can succeed in not being blindfolded by the joy and excitement of listening to, at times, such an 'ideally exaggerated' story, then s/he can also see that Branning is overly well-intentioned and a little too much appreciative of the culture concerned. If the reader concentrates more, one can even see that Branning herself employs, subconsciously, a tendency where there are a great number of examples of an orientalist discourse straining to be expressed – especially in what we might refer to as Branning's resistance to her own unfolding self-talk. Hence, because of the many years of oriental knowledge clearly observed to

be still surviving in Branning under strict analysis, Said's explanation of the unanimity, stability, and durability of 'Latent Orientalism' should be remembered.

In the interviews made with her, Branning frequently reminds us that she, intentionally, has stayed away from some issues that she thinks should be dealt with by some professionals, such as politicians. Therefore, her writing, primarily, is marked by almost a continual cheeriness and an absence of some controversial discussions on what she terms the "shadow zones" that as a result causes her narration to be either less plausible or ideally exaggerated. She might not have had any prejudices. Yet the reason why she had no prejudices against Turks seems to be a bit exaggerated. At the very beginning of the book while explaining her first visit to Turkey, she chooses to give her readers a historical background:

> Did I come on that first trip with any prejudices against Turks? I don't think so, because I am an American and not a European, and so I was not branded with the stigma of the Terrible Turk knocking at the doors of Vienna. I only had images of Turks fighting shoulder to shoulder with my countrymen in Korea and standing by our side in NATO (2010: 31).

The idea of the Turkish family is a phenomenon on its own and many Turks are also proud to be known by their familial warmth and sense of embracing. Branning explains what a typical Turkish family is like and how it works in the society in terms of the roles and the rules of the members of the family. She gives a lot of examples to support the idea that the cultural glue of Turkish families is a simple magic of "love and respect." In order to exemplify how the Turkish familial ties are strong, Branning even contrasts her own culture with Turkish culture as such:

> I have many friends who are emotionally distant from their families. Lady Mary, you defied your father to run away and elope with Wortley. I left my family at a very young age to live abroad. We both grew up in cultures where children were encouraged to be independent at an early age. I now live in a city that is 1000 miles away from my nearest relative. So perhaps in some ways it is difficult for us to understand the cement-hard devotion that bonds Turkish families (2010: 45).

She, then, explains how a Turkish family is different from a western family as such:

> Turkish families stick together like glue. They call each other numerous times each day on their cell phones, just to hear the voice of the beloved family member. They camp out in hospital rooms when one of their own is sick, tending to the patient in many ways ..., such as monitoring, bathing, and dispensing medicines (2010: 47).

She also underscores the fact that Turks would never understand "the concept of support groups or out-patient treatments as this role in the healing process is assumed by the family" (2010: 47). Undoubtedly, Branning explains her observations about Turkish family structure in an appreciative way. However, while explaining this good familial characteristic of Turkish society, she hardly ever mentions the patriarchal characteristics of the Turkish family and the society where women are comparatively more downgraded than Western women in their social lives. While defining Turkey as a country of paradoxes (2010: 113), she mentions only once that

> Turkey is a country of paradoxes, of tugs of wars between many factors. I think this is especially true when it comes to its women. On the one hand, they are at the cusp of professional modernity with a rate of female doctors and university professors that exceeds those of America and Europe. On the other hand, they are still murdered by their kin in the villages for any sullying of the female honor. I have seen women bundled up from head to toe in black veils, and women in tight clothes and low-cut blouses. I have seen women so demure they will not lift their heads [to others,] or so brazen and forthright with men that I am taken aback by their wildness. They smoke, drink rakı, and are as sexually promiscuous as women of the rest of the western world .... [Y]et they are always somewhere covered, in some way, in the shadow of their relationship to men, be it their fathers, brothers, husbands, or sons.

It seems that patriarchy is also one of those "shadow zones" to be ignored by Branning. In this respect, it is clearly seen that by not touching upon the idea of patriarchy, she seems to serve for a 'male conception of the world' that is imbedded in the core of latent Orientalism as Said posits "latent Orientalism encourages a peculiarly (not to say invidiously) male conception of the world" (Said, 1978: 207). It therefore leads to a viewing of the Orient with "Sexist blinders" which make women, "usually the creatures of a male power fantasy. They express unlimited sensuality, they are more or less stupid, and above

all they are willing" (207). Except for the explanation above, Branning simply gives a general and incomplete picture of a Turkish family and the place of women there. Moreover, soon after pointing out her observations about women, she recovers her appreciative tone and suggests that the position of women had changed since her first visit in 1978 to the time of her most recent sojourn to Turkey: "The age-old view of the place of women in public spaces as a connotation of her virtue is breaking down" (2010: 116). She has a continual sense of fear of being misunderstood in terms of her intentions, for she wants to relate the good and better stories about Turks.

She, in this respect, warns the ones who might have some misconceptions about Turkish culture and the place of women there that as long as they act in accordance with the Turk's sense of freedom and understanding of women's place in society, they will never have any bad experiences. Her warning, actually, turns out to be a kind of confirmation that the sense of freedom is not really a freedom that is lived and appreciated in Western societies:

> All the stories you hear about Turks being inconsiderate to women are fallacious. Of course, a woman travelling alone must exert caution, as anywhere. You learn to select your restaurants with care. You must stick with hotel restaurants if there is one, go early, and never drink alcohol, which sends out a message about a potential dubious moral standing. You don't initiate conversations, you don't boldly ask questions, you don't look men in the eyes directly, you don't go around showing too much flesh. In thirty years of travel in Turkey, I have never once been shown any disrespect by a man or felt in any type of difficult situation, something I certainly cannot say when I travel to other countries, even my own. For you see, those famous Turkish eyes are always upon you, looking out for your safety. You are on their communal radar screen (2010: 123).

Therefore, while the issue is about the place of women and the Turkish family structure, she chooses to focus on the sense of love and respect without commenting on the concept of patriarchy, perhaps out of the fear that she might endanger her well-intentioned representation of Turkish culture. Branning tends to have an excessive fixation on the uniqueness of the culture concerned, thereby mystifying the cultural codes and norms and expectations with their religious ascriptions:

> The absolute veneration for parents seen in Turkey is as sacred as any law of the Koran. The family father, or 'baba', is accorded

> enormous respect and defence. Next in the male chain of power is "abi," the oldest boy who serves as deputy father of every Turkish family. This child may have a name, but he is never called it by his brothers and sisters: he is always known by his title, "abi" (2010: 46).

Then she keeps explaining how elaborate the terminology of kinship in Turkish culture is by giving some examples and never mentions patriarchy in relation to the relatives in a family.

Moreover, Branning exaggerates the place of women in Turkish society by means of the word "hanım". While explaining how different her own opportunities were in general when compared to Lady Mary Montagu's, she does not feel herself to be an inferior to Lady Montagu, especially in one particular case, where every woman in Turkish culture, according to her, is already a lady. To Lady Montagu, she insists:

> [A]ll closed doors were magically opened to you because of your high-born status, your husband's political introductions, and your diplomatic passport. (...) You were called "Lady" everywhere you went, just as you were in England. Yet perhaps you do not realise that your ladyship did not make you all that special in Turkey, for every woman there is a "Lady." I, too, am a "Lady" in Turkey. A Lady a bit different than you, perhaps, but a lady nonetheless. Not one high born of the manor, but one born into the nobility of womanhood. Turks consider all women, since the time of the Mother Goddess of the Hittites, to be an exceptional class. When they address you, they call you "Hanım", which translates as "Lady" (2010: 55).

Never mentioning the patriarchal aspects of the society, Branning, likewise, never does mention Turkish children's being infantilized, thereby, instead, presenting only their inactive, silent, and childlike characteristics. Such representation therefore includes covertly an Orientalist discourse through which they are seen to be naïve and inferior to their Western models, a view that functions as a means of latent oriental discourse. On this account, while relating her observations of Turkish children, she prefers to focus more on their good behaviours: such as their loyalty to their siblings and parents and their respect to the elderly in general. Comparatively, young people in Turkey can be argued to be less independent than their peers in western societies in terms of independently establishing and maintaining their own lives at an early age. However, she does not mention that children in Turkey are more dependent

on their families, which results in their being infantilized well into adulthood. It must be because of this that her interpretation about the teenagers of Turkey reveals a cultural reality that cannot be recognized by western eyes:

> Turkish teenagers generally retain much of the sweetness of children. It is rare to see Turkish youths laughing loudly, making rude jokes, swearing, pushing, shoving, or showing public displays of affection. The word in Turkish for a young person is "delikanlı," or "crazy-blooded", but my experience with teens in Turkey is that they are a very well-behaved lot (2010: 49).

When compared to their western peers, one could easily comprehend that although there are some primary differences concerning the roles of parents, as for the idea of fatherhood and the children's dependency on their parents -- Branning almost never mentions these family aspects, as it seems that she intentionally ignores expressing the pitfalls of a male-dominated family and society. On the contrary, she insistently keeps explaining almost an ideal society where there is almost no injustice. About the unusual events she has experienced or about the things she could not rationalize in her travels to Turkey, Branning chooses to label them as "TT" – i.e., Turkish Touch- which, hence, helps her soften the situation and make them seem sympathetic as such:

> The 'TT' is a particular Turkish way of applying intentionally or not, a slight imperfection to everything they do. Something is slightly off, not meshing together as it should, or ... sometimes downright wrong. Nothing major, however; you can rest assured that everything still works just fine, but there is always just a little quirk, an eccentricity, a foible, an oddity, or a mix-up, much like that idiosyncratic line or startling word in a poem that grabs your attention and makes you think a little differently about what the poet is really trying to say (2010: 200).

By softening the situation or making the TTs sympathetic, she seems to accept the irrationality of each of them, and therefore covertly infuses a latent oriental view in her interpretation of them. She even intentionally points out that there is nothing wrong about these TTs as they are not related to a lack of skill, education, or attention. Although it is very easy to spot them through her western eyes, she adds: "I learned very quickly not to condemn them (...). I know that they have nothing to do with a lack of skill, attention, or care to the final product" (2010: 201). In order to support her idea that the issue is not about skill, she reflects on Sinan the Architect: "[A]ny culture that can

produce any architect like Sinan, and other such master artisans, knows the right stuff from the wrong"; and she concludes that the issue is only about Turks' being so humble as not to seem to be perfect: "It is just that one must remain humble... We all make mistakes, remember? Well, here they are, every day in every way, stage front for all to see to remind you of that. Such is life on our planet, in our neighbourhoods, in our homes, and in our hearts" (2010: 201). Moreover, she thinks that these TTs are more about their Islamic perception of their surrounding because she says that the Turks expressed to her that they feel "uncomfortable when everything seems too faultless" (2010: 201). As for the reason why they feel uncomfortable when everything comes to seem perfect, she points out that in the Islamic tradition only Allah is known to be perfect; therefore, she argues that she was told by Turks that they must never lose track of the idea that "only Allah is perfect" and in consequence they must remain humble and not get too big for their boots. It therefore seems that she employs a latent oriental discourse when she excuses and dismisses some of the TTs with a firm preconception and mystification that the religion and the culture predominant in such unfamiliar lands are already difficult to take in stride through civilized Western eyes.

The idea that the Turks are solely trying to be humble regarding their faults actually fails when Branning starts giving examples of observable TTs. Unless equally blindfolded by joy or excitement and happiness, any reader could see that the examples she gives to support her hypothesis seem too implausible to hold onto the idea of humbleness or spiritual humility. She points out that "the most blatant TTs are the incorrect and often very humorous mistranslations on signs, menus, and even [those found] in scholarly books" (2010: 201). Then she gives some examples as such: "I cite you the English translation of the first sentence in one of the most impressive art history books I have read in any language" (2010: 201). Although she claims that this example is humorous and has nothing to do with skill but is only a reflection of a kind of humbleness, she still adds that she does not want to give the title of the book in order not to offend the author or the editor. Then she cites that sentence: "[T]he culture of the ancestors of Turks has caused [Turkish] architecture to be continuous and with pains" (2010: 201). Furthermore, with an intention to support her argument, she makes use of a conversation she had had with a Turkish official whose reply to her in no way can be regarded as a common understanding of Turks, and which, indeed, is not possible either. On the contrary, we can and should consider the official's reply to her to be a serious fault not to be excused by invoking humbleness. She states:

> In view of my past translation experience, I once asked a Turkish culture official if I could propose my services as an editor or

> proof-reader for their state brochures and publications. (...) so it would be beneficial to have them in stylish and correct English. He just stared at me, dumbfounded, and replied. "But you just don't understand! We Turks do not want things perfect! That is not our way!" I tried to explain to him that his target audience did not perhaps share this viewpoint, but I could see that I had upset him and did not push it any further. Yes, Turks do not appear to want things to go perfectly, for it puts them ill at ease, just as my impertinence had done to him (2010: 202).

Through soft and sympathetic interpretations, her discourse, hence covertly includes an oriental view. She keeps giving examples for such TTs, thereby revealing their irrational, and naïve characteristics. In spite of her attempts to legitimize explaining all such pitfalls with an explanation of Turkish humbleness, humility even, the picture she presents is too crude and irrational to be thusly excused. Therefore, one could even argue that Branning, who seems to be pulling herself back from an orientalist view, at every point, applies, perhaps unintentionally, an orientalist discourse while exemplifying the Turk's non-western and 'uncivilised' life styles. With this latter conclusion, we see that she insinuates herself:

> TTs can be found in the joining of tiles, which wind up either crooked or sometimes even upside down (...). It is the death defying ski-jump incline of handicapped access ramps. It is the frightening skeleton scaffolding systems used during construction or renovation projects. It is the toilet that does not flush when you want it to, and then roars off on its own in the middle of the night, waking you up and flooding the floors and your shoes .... It is the table legs never of the same length. It is the painted faux marble mihrab in lavender, baby blue, and pink in the historic Hacı Özbek Mosque in İznik or the blinding fluorescent tubes running around the one in the İplik Cami in Konya like airport landing lights. It is busses scheduled to leave at a certain hour and no one caring if two hours go by without any sign of any movement, except for the ordering of endless rounds of tea. It is Turkish Air flights of yore cancelled with no warning, with absolutely no one flustered that they just missed their connecting flight to Paris (2010: 202).

As a citizen of Turkey both born and raised in its culture, any educated Turk would find no mistake about anything Branning explains. However, as a west-

erner Branning, with good intentions, nonetheless still does not help them to seem solely sympathetic in their behaviour and manners. There is, undoubtedly, a peculiarly contradictory tone in every TT example she gives that represents Turks not only as humble, as she asserts, but also unavoidably as naive, uncivilised, and obstinate in their ways. She cannot escape the contradictory discourse. Her representations of Turks as immature, reckless, ignorant, and, child-like figures also reveal a deeply covert orientalist discourse no matter how much she insists on being well intentioned. She gives several more TT examples and any modern-Turk recognizes almost all of them immediately but their view of these TTs would hardly ever be like Branning's. As modern people of modern Turkey, many Turks certainly would be critical of most of these TTs if they did not represent a way of covering calamities. Some other TT examples she gives are as follows:

> It is the tee-shirt that shrinks after one washing, with before that, ... dye that rubs off on you, turning you into a Turkish Tuareg. It is leather that smells downright feral and cheesy plastic that are so rigid that they crack after one wearing, it is the plastic bucket placed on the grand staircase under the world's largest chandelier in the Dolmabahçe Palace to collect the dripping rain from the leaky ceiling above (2010: 203).

The variety of TTs encompasses a large area including: the Turks's recklessness of mishaps around them, their lack of aesthetics, non-functional tools or utensils in restaurants or hotels, and their child-like continual curiosity:

> TTs are found in the 5-star hotels in Anatolia where the receptionist does not speak a foreign language and where there is only one TV channel. Their (TTs) can be seen in hotels where all the elevators are out of order at the same time -- again, with no one seeming to mind and no complaints heard --in suites furnished with luxurious Turkish towels and sheets with gaping holes. And watch out for those dangerous wrinkles in the dining room carpet that down at least one soul per day. A TT is the handwritten room number scotch-taped to the door key, a huge nail hammered in the wall to hang up the hairdryer in the locker room of an exclusive hotel spa, an elevator sign that indicates 3 when it arrives at floor 2, an unrequested wake-up call at 5 a.m., dull knives and hot room refrigerators, and a mangy, crooked Christmas tree decorated with fake snow in the lobby in July. Low electric wires that run from building to building and graze your head, ATM

> machines placed so high up on the wall that even a 6-footer like myself has to stand on a stool to reach them, the neon blinking palm tree in city parks during snowstorms, and garden flowers planted in recycled empty olive oil cans in front of national museums (2010: 203).

Her observations about Turkey seem to change in time. Particularly in one of her last letters she explains to a large extent the evolution of modern Turkey from the first time she visited Turkey in 1978 to the late 2000s. Yet those differences seen in time are mostly about the country's being more westernized in terms of the popular culture, life style, architecture and the roads. However, the idea she supports that Turks do not want to be 'perfectionists', as exemplified by her examples, is carved into the mind of any reader coming across her narration. On the other hand, despite all the latent oriental view imbedded in her discourse, Branning still knows how to reconcile the conclusion of that letter with an intentionally very good comment after giving a lot of examples of TTs:

> I have learned that these imperfections give breathing life to the objects and to the world around us, and I have come to share a fondness for them, just like the Turks do. They have taught me to be less fussy, finicky, and critical. When I see a TT, I often smile, as they can sometimes be quite comical. Yet they always warm my heart because behind them I feel the hand of a very human person, in this case, a Turk who knows his place in the cosmic order of things. And they teach me not to take myself so seriously, for you know what? No one is perfect ... except for our Almighty in heaven (2010: 204).

Branning, therefore, after giving odd and irrational characteristics of Turks, tries, every time, to find ways to legitimize her good intentions. Branning's experiences and observations can justly be considered as orientalist in the sense of Said's definition of latent orientalism because her orientalism's "subject matter without [her] ever changing [her] mind [is always] about the Orient as being always the same, unchanging, uniform, and radically peculiar object (Said, 1978: 98). She therefore cannot escape a contradictory discourse. Although she seems to be insistent on her positive tone, Branning still cannot change the latent and unchanging image of the orient rooted in her subconscious discourse. On one hand, she remembers that there are still some misconceptions about Turks even in a modernist world: "[T]here are many basic misconceptions about Turks that prevail to this day, and it is hard to imagine that in our

globalized world, people still hang onto fusty images inherited from the past" (2010: 90). She also corrects those mistakes kept alive by prejudice:

> Turkey is not in the Middle East and the Turkish people are not Arabs. They are not Bedouin camel riders who live in the desert. They speak the Turkish language, not Arabic, and this language is written in the Latin alphabet. The country is predominantly Muslim, but all religions, since the time of the Seljuks, may practise there and you can see churches and synagogues (2010: 90).

However, she, on the other hand, covertly puts forth Turks as 'child-like' and 'naive' in a sympathetic way to accord them with her good intentions:

> In French, to describe someone as stubborn, you say, "he is as mule-headed as a Turk!" I would not call Turks as stubborn as much as I would call them authoritarian and obstinate. Turks are assertive and will always decide what is best for you, even if it is not what you had in mind. You are not allowed to order a dish on the menu if the waiter doesn't think it is in your best interest, and you will be brought dishes you didn't order or have any interest in, just because he thinks they are what you should have. You are not allowed to buy an orange sweater if the shopkeeper doesn't think the colour suits you, no matter how green is your money. I have begged hairdressers to cut my hair short, only to have them slam down the scissors and say, "NO! I will not cut in that way! A woman like you must always be able to toss her hair!" I once went to have a manicure, picked out a discrete colour of beige and dozed off in the chair. When I awoke, I looked down to see fire-engine red polish on my nails! When I protested the woman manicurist said, "No, I am sorry, you are a woman born to wear red nails, not boring pink ones!" (2010: 91).

The sense of ignorance, naiveté, and Turkish helpfulness are all blended in her appreciative words that turn out to be a kind of discourse having some certain orientalist tones. After giving several examples of how Turks became helpful in certain situations in which Branning mostly was in need of help, the words she uses to explain how things run in general in Turkey reminds any reader that it is a country not governed by laws but by personal initiative, decisions, and management: "[R]emember, this is Turkey. Nothing is impossible here; everything can be accomplished with a little help from friends who will do anything to satisfy your request in any way they can" (2010: 266). One of the

best examples she gives to show 'Turkish helpfulness' actually serves to prove that it is a country where there is no law but only initiatives. When she wants to visit Zazadin Han outside of Konya, she finds that the Han is shut tight with a padlock and as she despaired, a helpful Turkish nomad shows up and helps her by shooting the padlock: "Would I ever have followed an incoherent, wild-eyed homeless man with a shotgun in a deserted field in America? Not on your life, but this was Turkey ...; he lifted his shotgun and took aim. After a flash of light and a roar, the padlock was history" (2010: 269).

Her representation of Turks as people who cannot help themselves intervening in others' business does also have a kind of oriental discourse in which she cannot help creating a Turkish profile that is more reminiscent of little puppies always snapping at a foreigner's feet, crowding around with their inquisitive, curious ways. Although she asserts that it "is not the secret police-type of surveillance" and emphasizes that "it is rather a discrete way of making sure that you are being taken care of, that children do not fall down steps, or that a lady who is about to faint will be given a stool", the picture she presents is more about their nosey character. Undoubtedly, she mentions that "Turks are protective" and that they want no trouble for people in their immediate territory" (2010: 92). Yet when overall regarded, the picture drawn by her seems to be more about a naive people who are as child-like and curious as they are protective. In her descriptions, we develop the sense that she experiences Turks as being overbearing to a fault because they out of a deeply ingrained curiosity directly question everything they witness or observe, whether close up or at a distance, often with the purpose of seeking some way to change or transform the behavior of others, especially that of non-Turks:

> (...)Turks are curious. They will look at anything, from vegetable cutter salesmen on ferries, to fistfights, to car crashes, to wedding parties, to people reading books. They do not want to miss anything and will question everything in their surroundings. I used to think it was because I was a foreigner that they seemed so intrigued by my comings and goings, but in fact, they do it with everyone (2010: 96).

In another instance, after giving several good characteristics of Turks, she also reminds her readers that "they are curious to learn about you, such as how you tie your shoes and salt your food, and you must be ready to be scrutinized thoroughly in everything you do" (2010: 142).

Branning also emphasizes that their ways are a little weird for foreigners such that it may take some time to get used to them; she undoubtedly

implies westerners when she means foreigners: "Turks have no inhibitions. This is perhaps the trait that takes a bit getting used to, for it often appears offensive and invasive to foreigners" (2010: 97). She even uses the word "innocence", which already has historical connotations in the orientalist point of view where non-westerners are regarded as innocent as children, meaning that they are in need of western care and instruction in order to evolve and reach the Western position on the human developmental scale.

> They naturally and innocently do whatever they want where you are concerned. They will grab newspapers right out of your hand, poke you, sit right next to you on park benches, tap your shoulder, come up and ask you the most forward questions (You look like you are 45 years old, is that true? Why do you wear such old-fashioned sunglasses?): all with no harm meant, just a curiosity about everything around them. It is impossible to sit quietly on a park bench, in a café ... or somewhere to savour a peaceful breakfast without someone coming up to pull out a chair to sit right down with you. They stare directly at you, which is not considered as rude ..... Turks are interested in seeing what you are interested in. In Kayseri, a museum guard once followed me around like a puppy, from room to room, and stood next to me as I took notes and sketched. He craned his neck to see what I was doing, and when he couldn't get a good enough view, stood within one inch of me and literally breathed down my neck to see. When it just got too much to bear, I slammed my book shut and said, "Enough!" When I saw the hurt look in his face, I realized that he was not being nosy, but showing his interest in what I was doing, since it was taking in his place (2010: 98).

'Child-like Turks' seem to love asking hundreds of questions while not a single one of them is any of their business and they feel offended like a child when warned to stop violating some other peoples' private space. Like children, they are flattered or spoiled by older people. They are always curious about their surroundings like little children who are discovering the world around them. Because they are in general child-like -- naive, naughty, and curious -- they, according to Branning, do not like to be contradicted either.

> Perhaps this is what the French mean with that mule-headed business. I once asked a bootblack to shine my favourite pair of navy blue kid leather shoes, especially stressing that they were navy blue (...). not black and to make sure he did not use black

> polish. He nodded, pulled out a can and opened it, and I immediately saw that it was black and asked him to stop. He got very angry and said, "Lady Foreigner! Do you really think that I am unable to distinguish between the two? Of course this is the right color!" But of course it was black and, and my gorgeous blue shoes were lost forever, just because of the stubbornness of this Turk who was not going to admit that he did not have navy blue polish in his box (2010: 98).

Moreover, when Branning agrees with Lady Montagu about her idea that Turks do not lie, she intends to reconcile Montagu's observation with her own good intentions to present Turks in a good light. However, the comment she makes still reveals that it is not true, and doesn't necessarily have to be true, as it is not possible for any people in general:

> [A] Turk will never admit that he does not know the answer to a question, or that he doesn't comprehend your restaurant order; he will bring one of everything to make sure you are satisfied. When you hire a personal driver (...), he will never admit he doesn't know what you are looking for before setting out (2010: 99).

She, therefore, concludes her comment by agreeing with Lady Montagu and saying ironically: "They won't lie; you are right, Lady Mary, but they will cover it up with an elaborate story or subterfuge which often proves quite amusing" (2010: 99). In another letter, she points out that

> Another complication is that a Turk is reluctant to admit to you that he doesn't know what you are talking about or that he doesn't know where it is. I have learned that Turks hold honour over truth, and sometimes have difficulty distinguishing between theory, the desire to be helpful, and practice (2010: 263).

She also observes that "taxi drivers do not always know where they are going either but seldom admit it, often driving in circles. They will also refuse to show you something they think you should not see, much like the waiters in restaurants who will not allow you to eat what you want" (2010: 263).

All her sympathetic words to beautify the childish, inexperienced, and naïve Turk cannot, by this token, help Turks be seen as she desires to make them be. All good and appreciative words to define them still have a sense of orientalist tendency framing them:

> Turks are exuberant, shooting guns off at football games and applauding when airplanes land. Turks have no stigma against beggars, but consider them as rather "alms-takers," helping all fulfil their pillar of faith. They can't swim to save their lives, they don't read books in public, and they are very proud of their sportsmen, especially when they do battle on the playing fields of Europe. Turks have faces that are immediately readable (2010: 99).

Intentionally good, with the fear that she might be misunderstood by her readers, she never gives up adding a positive conclusion to her letters: "[S]uch is how I see them, and I hope my vision is neither over simplified or offensive. Did you recognize any of these traits in your tutor Achmed, in your women friends, in your servants, or in any of those 500 Janissaries, Lady Mary?" (2010: 99).

She sometimes also misinterprets when she thinks that Turks are very patient in hard situations in which she thinks that many westerners would complain about immediately or at least would not be as pleasant as Turks are. She, in this sense, thinks that they are also very optimistic about life: "[T]hey don't expect things to turn out just right since they know that life is itself not faultless. They are optimistic and know how to laugh heartily. They sit patiently during two-hour power outages; they wait without complaint for hours for a bus to show up" (2010: 98). However, what she neglects is the fact that they wait without complaint not because they are overly compliant and patient but because they take for granted such experiences in their lives, as there are, in Turkish culture, many other such examples experienced and learned in this way.

Because of her good intentions and her dedication to such an admirable work of observations on Turkish culture, she sometimes seems to be unaware of her ideal exaggerations and thereby, revealing a latent orientalist view. With some exaggeration, she reminds the reader that Turkey is a completely safe country: "[W]hen I visited Isparta in 1991 and locked the car, the parking lot attendant laughed and mocked me saying: "Foolish woman! You do not need to do that here; this is Turkey where no one steals from one another!" How I hope he will always be right" (2010: 303). Undoubtedly, Turkey is a safe country in some aspects and to some extent as in any western country. However, the way she explains the sense of safety in Turkey seems to have been dramatically exaggerated by Branning for the sake of her good intentions:

> [T]he best part of travelling alone is that it is possible to do so, for Turkey is a very safe country. I never feel afraid in Turkey.

> My fate is entrusted to the good care of the 72 million pairs of hands at my service. I am a Lady here, remember, and am always treated with the highest respect and consideration (2010: 123).

On the other hand, in spite of her all good intentions, she also acknowledges that Turkey is a country full of challenges. When explaining why she has travelled and still travels alone, she makes a comment that also reveals that Turkey is not really a paradise-like country as she represents it to be so, which seems to be one of her unconscious dilemmas:

> Another reason I travel by myself is to garner strength and to show myself that I am self-reliant, courageous, resourceful, and don't need others to take care of me. These trips make me feel strong so that when I return, I can pass on this strength to others. If I can survive the linguistic, social, religious and cultural challenges of Turkey, then my challenging work and life in a city of vast ethnic diversity become much more manageable (2010: 122).

Although she, subconsciously, acknowledges that she has that very common western suspicion about the safety and the challenges waiting for her in Turkey, she still never gives up ideally picturing a country of people who are very hospitable and friendly: "These people seem like angels from above on earth: always looking out for you and helping to make your day more beautiful and meaningful" (2010: 148). However, her exaggerations can be noticed more easily when her good intentions about this culture is taken into consideration: "Only twice in 30 years of travel have I been spoken to abruptly or with disrespect, and those two times were out of anger at the unfortunate actions of my political leaders, not at me as a person" (2010: 149). It is because of her good intentions that she sometimes misinterprets some of her experiences and mistakes them for some wrong ideas, and which, however covertly illustrate the latent orientalist view suggesting the same, unchanging irrationality of the East. For instance, while giving examples of the famous Turkish hospitality, and because she doesn't know the general 'delaying-the things' attitude of many Turkish civil servants familiar to all Turks and usually complained about by all Turks, she mistakes an initially managed delaying attitude for hospitality when she visits the mayor of a town:

> I was received with greater pomp than you were on your harem visits, Lady Mary, I can assure you. The mayor started an animated conversation that lasted over three hours .... In my workday,

> I can barely find time to squeeze in 10 minutes for unexpected visitors, and here he had taken over 3 hours with me, sending me off full of liquids, documentation, and gifts (2010: 144).

In this story the mayor must, highly probably, have delayed some daily official works of his own to initiate his own comfort. Another misinterpretation can be seen when she relates the story of her friend who she thought would be imprisoned as it is, under normal circumstances, done in her country but realizes that a Turkish police officer initiatively prefers only to warn her about her illegal act. Initiation seems to overcome the law in this sense, and thereby suggesting the irrationality revealed through a latent discourse:

> Once on the road in eastern Anatolia, I was driving with a friend who had picked up the nasty Turkish habit of passing at the crest of a hill .... One afternoon she pulled this manoeuvre, and unluckily for her, a police car was waiting in prey just for such offenders on the other side of the hill. The officer duly pulled her over and came strolling towards us, ominous with his gun and severe sunglasses .... I was actually secretly pleased that she was finally going to get reprimanded for this dangerous practice although I was wondering how I was going to break the news to her sainted mother in San Francisco that she had been hauled off into a Turkish Prison. He handed back the papers to her, leaned over close to her face and very slowly and very sternly enunciated: "Do not ever do that again. Do you understand me? Do not ever do again" (2010: 151).

In another letter to Lady Montagu Branning agrees with her observation about Turks' being very friendly and having a very good notion of life even better than their own. However, the primary thing that should not be overlooked is still the way they both differentiate the West from the East. Despite all appreciative words about Turks, the West is represented as the cradle of wisdom and knowledge while the East is represented by ignorance, as in the similar way that has been construed for centuries. The excerpt from Lady Montagu's letter that Branning agrees with reads:

> Thus you see, sir, these people are not as unpolished as we represent them. It is true their magnificence is of a different taste from ours, and perhaps of a better. I am almost of the opinion that they have a right notion of life; while they consume it in Music, gardens, wine and delicate eating, we are tormenting our brains with some scheme of politics or studying some science to which

> we can never attain, or if we do, cannot persuade people to see that value upon it we do our selves .... I allow you to laugh at me for the sensual declaration that I had rather be a rich effendi with all his ignorance, than Sir Isaac Newton with all his knowledge (2010: 174).

When overall regarded, Orientalist essentialism has, undoubtedly, led to stereotypes about the East as well as the West. There are various and fragmented stories of both 'East' and 'West' hidden behind the curtain of a homogenizing and ahistorical essentialism. In this context, Western travellers in Turkey, who were the major source of information to the Western world, with a few exceptions, reinforced prejudices and stereotypes for centuries. Most of them lacked the insightfulness and imagination to realize that though the familiar good qualities that they appreciated at home were missing in Turkey there were others present of a different kind and quality. They did not understand or ignored that this was another civilization, with its own ethics and its own standards and values, and with its all calamities. In this respect, after many years of generalization of Turks and Turkish culture, Branning seems to be proud of introducing "the real Turks". Therefore, her work can be considered as a well intentionally knitted travelogue representing Turks and Turkish Culture in an appreciative tone, and thereby, attempting to change the pervasive orientalist discourse. She however fails to represent the actors of her stories as particular individuals of her experiences. Despite all her good intentions, she hence seems to be unaware of the fact that she still narrates her story as a holistic attitude under the rubric of Turkishness. Therefore, her intentionally positive travelogue with its contradictory nature nonetheless turns out to be a carrier of a certain type of Orientalist discourse from the very beginning as she generalizes all Turks where they are seen unified and homogenous. Last but not least, the sense of ignorance, backwardness, aberrant mentality, naiveté, naughtiness, curiosity and Turkish childishness are all, accordingly, blended in her words that build a kind of latent discourse having some certain orientalist tones. No matter how insistent she is on her positive tone, Branning still cannot change the latent and unchanging image of the orient rooted in her subconscious discourse where the basic content seems to be static, frozen, and common.

REFERENCES

Aijaz A. (1992), *In Theory: Classes, Nations, Literatures*, London: Verso.

Branning, K. (2010), *Yes, I Would...: An American Woman's Letters to Turkey*, New Jersey: Blue Dome Press.

Bohls, A. E. (1994), 'Aesthetics and Orientalism in Lady Mary Wortley Montagu's Letters', *Studies in Eighteenth-Century Culture*, 23, 179.

Gursel, E. E. (2011), *Tea as a means of dialogue,*
http://www.turkishlaborlaw.com/news/business-in-turkey/173-tea-as-a-means-of-dialogue-by-ela-erozan-gursel, Date Accessed: 20 October 2013.

Karthik, L. (2011), *Katherine Branning's Yes, I Would...: An American Woman's Letters to Turkey,*
http://www.bookpleasures.com/websitepublisher/articles/3147/1/Katherine-Brannings-Yes-I-Would-An-American-Womans-Letters-to-Turkey-Reviewed-By-Lavanya-Karthik-ofBookpleasurescom/Page1.html, Date Accessed: 20 February 2014.

Katharine Branning: Turkish Tea and Sympathy: (2011, 14 April), Middle East Institute, National University of Singapore.
http://mei.nus.edu.sg/blog/katharine-branning-turkish-tea-and- sympathy, Date Accessed: 7 October 2013.

Katharine Branning shares 30 years of love for Turkey in book: (2010, 22 November), *Today's Zaman*,
http://todayszaman.com/news-227534-katharine-branning-shares-30-years-of-love-for-turkey-in-book.html, Date Accessed: 9 February 2014.

Mikdadi, R. (2003), 'Orientalism and the Representation of 'Others' in The Mummy', *Lore*, 3 (1), 53.

Petit, G. (2007), *Ambiguities: Lady Mary within Orientalist discourse*, http://cms.potsdam.edu/academics/AAS/History/upload/PetitSeminar2.pdf, Date Accessed: 17 January 2014.

Prakash, G. (1995), 'Orientalism Now', *History and Theory*, 34 (3), 199-212.

Said, E. (1978), *Orientalism*, New York: Pantheon Books.

Simon E. (1988), *The Türkenkalender (1454) Attributed to Gutenberg and the Strasbourg Lunation Tracts*, MA, Cambridge, 10-11.

Willoughby, L. (2011), *From My Bookshelf - Featuring Katharine Branning*, http://gatewaygazette.ca/from-my-bookshelf-featuring-katharine-branning/, Date accessed: 16 September 2013.

Wunder, A. (2003), 'Western Travellers, Eastern Antiquities, and the Image of the Turk in Early Modern Europe', JEMH, 7, 89-119.

MAKALE

Psikolojide İlişkisellik İhtimali: Kültürel ve Kültürlerarası Psikolojilerin Türkiye'deki Seyrine Hızlı Bakış

CANAN COŞKAN

DOKTORA ADAYI
CENTER FOR SOCİAL AND CULTURAL PSYCHOLOGY
UNİVERSİTY OF LEUVEN, BELÇİKA
CANANCOSKAN@GMAİL.COM

Özet

Bu makalede Türkiye'de birçok farklı daldan sosyal bilim araştırmacısının kaynak tarama sırasında gözüne takılmakla birlikte varlığını, daha da önemlisi varlık sebebini fark etmekte güçlük çektiği psikolojinin ikircikli alt alanları olan *kültürel ve kültürlerarası psikoloji*lere odaklanıyorum. Amacım, zamanla sosyal psikolojinin birçok farklı çalışma konusundan beslenmiş olsa da kökeninde antropolojinin yattığı, kendi içinde çoktan iki kampa ayrılmış, görünürde uygulama alanı dar olan *kültürel psikoloji*nin ve *kültürlerarası psikoloji*nin genel tanımlarını ve sosyal biliş ve davranışa yönelik araştırma konularını (Bireycilik-Toplulukçuluk, gruplararası ilişkiler, kimlik ve benlik süreçleri, etnik ayrımcılık, kültürel cinsiyet ve göç süreçleriyle ilintili kültürlenme, kültürleşme, çokkültürlülük ve çeşitlilik) okura kısaca sunduktan sonra Türkiye'de bu alt alana yönelik çalışmaların daha ziyade hangi sosyal bilimsel araştırma ilgilerine odaklandığını ve hangi başlıklar altında toplandığını (örn., ölçüm yöntemlerinde kültürel eşdeğerlik, Türkiye'de yaşayan mülteci ve göçmenler, farklı etnik ve dini gruplararası ilişkiler, dil, lehçe ve anadil çalışmaları) ele almak. Bunu yaparken söz konusu alt alanların paradigma açısından birbirlerinden farklılaşmaya çalışırken yöntemsel olarak birbirleriyle ve diğer disiplinlerle etkileşim gösterdikleri noktalara değiniyor, böylece sosyal bilimlerdeki ilişkisellik ihtimaline işaret ediyorum. Sonuç yerine, Türkiye'de kültürel ve kültürlerarası psikolojinin gelişimine gerek bu alt alanla yakından ilgili gerekse araştırma konusu, uygulama alanı ve ilgi duyduğu örneklemler açısından araştırmacıların ve uygulamacıların nasıl katkı sunabileceklerine yönelik eleştirel sorular sunarak okuru yeni tartışmalara yönlendirmeyi hedefliyorum.

ANAHTAR KELİMELER: KÜLTÜR, KÜLTÜREL PSİKOLOJİ, KÜLTÜRLERARASI PSİKOLOJİ

"Kültür, tam da onu ölçmeye kadir
bir zihniyeti dışında bırakan hal olabilir."

Theodore Adorno

Makalenin derdi kendini endüstriyel sistem içinde var ederek sosyal bilimlerden ayrışan psikolojinin, özünü kolonileşmeden alan fakat odak noktaları itibariyle sosyolojik ve antropolojik araştırmalara dayanan kültürel çalışmaları nasıl içselleştirmeye çalıştığına yönelik genel bir özet sunduktan sonra Türkiye'de psikoloji alanında yapılan kültürel ve kültürlerarası çalışmaların güncel haline kısa bir bakış sunmaktır. Bunu yaparken öncelikle bahsi geçen alt alanlarda kültür dendiğinde ne(ler) anlaşıldığından, *kültür*ün nasıl çalışıldığından bahsedip ardından kültürel ve kültürlerarası psikolojiler arasında savunulan temel farklara değineceğim. Devamında Türkiye'de bu alt alanlar açısından şimdiye kadar neler yapıldığını, hangi çalışmaların bu alt alanları yansıttığını özetleyeceğim. Son olarak Türkiye'de psikoloji alanında yapılan çalışmaların bu alt alanlarda nasıl toplanabileceğine, psikoloji dâhilindeki kültürel çalışmaların nasıl geliştirilebileceğine dikkat çekeceğim.

Kültür Ne Ola?

Balığın suyu algılamasına benzer bizim *kültür*ü hissedişimiz, ancak (nerede sonlandığında yönelik keskin bir algımız olmayarak) içinden çıktıktan ya da içeriği değişime uğradıktan sonra *ne* olduğunu kavrayabiliriz. Hal böyleyken kültürel çalışmalar başlı başına iddialı ve içeriği muammalı bir çalışmalar alanı olarak karşımıza çıkıyor. Kültürün anaakımda olduğu gibi sınırlanabilir bir tanımı olması gerektiğinden şüpheliyim fakat söz konusu sosyal bilimler ve özellikle psikolojiyse işlemsel tanımsız bir çalışma söz konusu olamayacağından, en azından sosyal psikoloji dâhilinde kültür dendiğinde araştırmacıların aklında genellikle ne belirdiğini ifade etmekte fayda var. Psikoloji alanında kültür, sosyal olarak yapılandırılmış ve paylaşılan fikirler, anlamlar ve davranışların tamamıdır. Kültürün parçalarını sosyal bilimsel olarak *ele alma*nın bir yolu toplulukların el eserlerini, konuştukları dil, diyalekt ve lehçeleri, akrabalarıyla ilişkilerini, yaşadıkları coğrafyaları, diğer topluluklarla kurdukları ilişkileri, yaşadıkları tarihsel dönemleri incelemek olabilir (Taylor, 1920). Makaleye konu ettiğim *psikoloji alanındaki kültürel ve kültürlerarası çalışmalar*da bu tanıma birebir sadık kalınmamakla birlikte işlemsel tanımlar yukarıdakinden çok da uzağa düşmez (kültürün bu konvansiyonel tanımıyla ilgili sıkıntılara

yönelik detaylı görüş için bkz. Ratner, 2008). Bu çalışmalarda kültür dendiğinde çoğunlukla bir bireyden diğerine genetik olamayan yoldan aktarılan, az çok belirli bir popülasyon (veya grup) içinde paylaşılan ve birkaç jenerasyon boyunca devam eden anlamlar ve bilgiler takımından bahsedilmektedir (örn. Markus ve Kitayama, 2003). Bu tanımıyla *kültür* benzer şekilde metodolojik olarak ifade edilebilen veya edilmeye çalışılan jenerasyonlar boyu devam eden öğelerin zihne/araştırmacıya bir bütün olarak yansımalarından veya bazen de mekânsal veya zamansal, sosyal bağlamın kendisinden ibarettir.

Mekânsal ve zamansal bağlamlarla topluluk ve birey arasında dinamik, etkileşimsel bir ilişki vardır, yani birbirlerini karşılıklı olarak etkiler, değiştirir ve yeniden yapılandırırlar. Bu ilişkisellik bağlamında aktarılan her şey kültürün hem içeriği hem de kendisidir; bir özü olduğu savunulmamalıdır (Denzin; 2008; Holland, Lachicotte, Skinner ve Cain, 1998). Bu noktada, özellikle kültürel ve kültürlerarası psikolojilerde kullanılan kültür tanımının Bourdieu'nün (1973) *habitus* kavramına yakınlığı dikkat çekicidir. Fakat tanımlarda akla gelse de özellikle nicel çalışmalarda mekânsal ve zamansal bağlam birkaç cümleyle geçiştirilir, toplumsal sistemler seviyesinde bir perspektif sunulmaz ve evrenselleri yakalama arzusu galip gelir. Bu ve başka sebeplerden habitus gibi bir kavrama ve sistemselliği barındırabilecek daha ekokültürel başka perspektiflerin olası kuramsal katkılarına yeterince yer verilmez (daha geniş tartışmalar için bkz. Ratner, 2006; Gergen ve Gergen, 1997).

Dünyada Kültürel ve Kültürlerarası Psikolojiler

Bir psikolojik olgunun kültürel göreceliğinden de evvel kültürel ve etnik şecerenin tartışmalı tanımsal göreceliğini savunabiliriz; başka bir deyişle bir yandan tarihsel ve bağlamsal kemikleşmiş değerlerle örülüyken diğer yandan da dinamik ve devinimsel bir etkileşimden sürekli nasibini alan kültürel bütünsülerin ve etnik tanımların bir özü olmadığından bahsedebiliriz (bkz. Yalçın-Heckmann, 1995). Bu kuramsal yaklaşımı benimsemekle beraber sosyal bilimlerde araştırmacının aklına takılan soruları metodolojik çalışma prensipleri dâhilinde bazı tanımsal genellemeler kapsamında çözme geleneğini takiben psikoloji alanında kültürün yerinden ve kullanımından bahsetmem gerekir. Bunun için en başta psikolojiye kültürle ilgili araştırma sorularının nereden sızdığını belirlemek faydalı olacaktır. Şunu söyleyerek işe başlayabiliriz; *beyin uyaran-yanıt ilkesiyle çalışır*dan[1] inkârcı bir akımla *her* şey kafanın içinde *olup bitiyor*[2] düsturuna vararak Dünya Savaşları'nı atlatmış ve sadece kuram-

1 Örnek olarak bkz. (Skinner, 1945).

2 Örnek olarak bkz. (Neisser, 1976).

sal yanlışlanabilirliği[3] değil yaşam bilimlerine yakınlığı ve analiz birimi olarak (her ne kadar toplumla ilişik bulunsa da) bireyi yücelten, böylelikle sosyal bilimlerden ayrışmak için çok fazla çaba sarf eden psikolojinin, kültürü, kültüre özgü ve kültürlerarası olanı çalışmalarında göz önünde bulundurması öyle kolay olmadı.

Bu sürecin tetiklenmesinde çalışmalarıyla büyük rol oynayanlardan ilki "Bilinci canlandıran ve oluşturan süreçler bilincin dışında, sosyal hayatın içinde yatmaktadır" diyen Dewey (1910) ve yerli halklar üzerine çalışmalar yapan antropolog Lévy-Bruhl'dur (1910). Bu yıllarda beyaz etnomerkezciliğin henüz farkına varılmadığını bu sebeple de hem alandaki araştırmacıların hem de kuramcıların her ne kadar sosyal bilimlerde çığır açmış olsalar da tespitlerini zaman zaman ırkçılığa varacak çerçevelere oturttuklarını da belirtmekte fayda var (Fallace, 2010). Öte yandan bulgularını kuramlarla sentezlemeyi başaran iki isim daha kültürel psikolojinin tohumlarını atmıştır: El eserlerinin *kültürün yayımı*ndaki önemini ortak zihinlerin aktarımı üzerinden açıklayan Bartlett (1923) ve kültürün incelenmesinde tarihsel materyalizmin rolünü bizlere hatırlatarak *kültürlenme*yi açıklayan Vygotsky (1978).

Bu yaklaşımları takiben, dünyanın farklı kesimlerindeki psikolojik süreçleri coğrafi kültürlere değinen açıklamalarla araştırma ve çalışma yöntemlerini geliştiren Kültürel Psikoloji bir alt alan olarak kendini ortaya koymuştur. Kültürel psikoloji kısaca psikolojik süreçlerdeki kültürel farklılıkları gözetmeye odaklanır. Geleneği psikolojik antropolojiye dayandığından yöntemsel açıdan hem kültür açıklayıcı bir değişken olarak ele alınır hem de bireysel motivasyonel süreçlerin kültürel değişimlerdeki rolüne bakılır (Levine, 2007). Diğer bir deyişle, psikolojik süreçlerin kültürel doğasını ve eş zamanlı olarak kültürel bağlamın psikolojik süreçleri nasıl dönüştürebildiğini ortaya koymaya girişir (Triandis, 2007). Yani, yaygın sanının aksine kültürel psikolojinin odak noktası sadece kültürün insan psikolojisi üstüne etkileri değildir; organik kabul edilen kültür(el bağlamı) ve zihni devinimli şekilde birbirlerini oluşturmaya devam eden evrimsel süreçler olarak ele alır (Shweder, 1990). Evrensellik ve özcülük tuzaklarına düşmeden benzer psikolojik süreçlerin farklı kültürel bağlamlardaki aracı değişkenlere, yani farklı koşul ve içeriklere göre yapılanmasını göz önünde bulundurmaya çalışır. Kültürel Psikoloji'nin tarihsel gelişimine yönelik güncel bir özet Kashima ve Gelfand'ın (2012) derlemesinde bulunabilir.

Kültürlerarası psikolojinin tanımını yapmak biraz daha karmaşıktır, çünkü psikoloji disiplininde kültür veya kültürle ilintili olanı çalışan farklı alt alanlar varken (kültürel psikoloji, kültürlerarası psikoloji ve yerel psikoloji[4]) son dö-

3 Örnek olarak bkz. (Popper, 1979).

4 Yerel psikoloji (*Indigenous Psychology*) bu makalede belirlediğim kısıtlı kültürel ile kültürlerarası psikolojileri kıyaslama odağının ötesine geçiyor. Fakat bu noktada yerel psikolojinin

nemde bazı kaynaklar kültürlerarası psikolojiyi bir şemsiye terimi olarak kullanmayı tercih etmektedir (bkz. Berry vd., 2011).[5] Kültürel psikolojiye kıyasla evrensellere erişme gayesinde olan kültürlerarası psikolojinin bir "şemsiye" alt alan olma iddiası çok şaşırtıcı olmamakla beraber küre üzerindeki psikolojik süreç ve örüntülerin ve bunların içeriklerinin çeşitliliğine tepeden baktığından diğer alt alanlarca fazla benimsenmeyen bir iddiadır. Buna karşın yöntemsel yeniliklere çok açıktır ve bu sebeple *Psikoloji ve Kültür* ile ilgili yazınlarda daima kendine yer bulur ve görüş farklılıklarına rağmen hem kültürel hem de yerel psikologların araştırma temelli ilgilerini çekmeye devam eder (Karasz & Singelis, 2009). Kültürlerarası psikoloji için kısaca, kültürün birey düzeyindeki psikolojik süreçlere etkisini inceler diyebiliriz (Schaller vd., 2004). Bir başka deyişle, kültürlerarası psikolojinin ajandası psikolojinin evrensellerini, yani psikolojik süreçlerde evrensel olduğu savunulan olguları farklı kültürel gruplarda test etmek suretiyle teyit etmektir. Bu açıdan kültürün yansıdığı psikolojik süreçlerin analizi ön plana çıkar. Psikolojik süreçlerdeki kültürel yansımalar bazen duygusal yüz ifadeleri gibi gözlemi ve analizi görece sistematik yapılabilen birimlerdir bazen de benlik ifadeleri gibi kodlanması zaman alan görece daha az sistematik birimlerdir (De Leersnyder vd., 2015; Markus ve Kitayama, 2003).

Bir yandan hakkaniyet algısı, yaklaşma-uzaklaşma motivasyonları, dikkat, yüksek özgüven ihtiyacı ve ahlak muhakemesi gibi birçok temel psikolojik sürecin açıklanmasında kültürel varyasyonlar ön plana çıkarken, öte yandan başka bazı psikolojik olguların (örn., duygusal yüz ifadeleri, çiftleşme davranışları, şiddete yönelik cinsiyet farklılıkları ve kişiliğin yapısı) şaşırtıcı derecede *evrensele* yakın olduğu, yani farklı coğrafyalarda neredeyse birbirinden ayrıştırılması zor şekil ve örüntülerde birbirlerine benzedikleri bulunmuştur (Heine, 2008). Bu bulgulara odaklandığımızda psikolojide hem kültürel hem de kültürlerarası psikoloji kavramsallaştırma ve araştırma yöntemlerinin alana katkıda bulunduğunu ve karşılıklı gerekliliklerini savunabiliriz. Aslına bakılırsa özellikle çokkültürlü olarak anılan toplumlarda her iki alt alanın da kültürel çeşitliliğin süreç ve sonuçlarını açıklamada beraber hareket

de kısa bir tanımını vermek isterim: Yerel psikoloji, yerli olan, başka bölgelerden oraya taşınmamış insan davranışı ve zihnini çalışır ve temel ilgi ve hizmet noktası o yörede bulunan bireylerdir. Bununla beraber psikolojik evrenselleri tamamen reddetmez. Bu genel tanıma ek olarak yerel psikoloji çalışanların kolonileşme süreçlerine ciddi bir tepki olarak başlattıkları bu hareketin savlarını sabit zemine oturtmak, bunu Batılı olmayan modellemeler üzerinden yaparak psikolojik düşünce ve uygulamaları Batılı akademisyenlerin egemenliğinden kurtarmak ve böylece yerel halkların varoluşsal görünürlüklerini ve ihtiyaçlarını ortaya koymak gibi çok temel bazı hedefleri vardır. Bu hedeflere erişirken hem yaklaşım hem yöntem olarak sosyal bilimlerin ilişkiselliğinden ivme alır; yani farklı disiplinlerin bilgi birikimlerindeki kesişimleri kullanır. Yerel psikolojide gördüğümüz bu yaklaşım psikolojinin tahakküm sistemine yönelik bir araç olma kabuğunu da kırabilecek güçte ve önemdedir.

5 Kısa süre içinde bu kitabın Türkçe çevirisi de bulunabilecektir (bkz. Nobel Yayınları)

etmesine yönelik girişimler bulunmaktadır. Örneğin, Kağıtçıbaşı'nın (2005) ilişkisel-özerk benlik modelinin Avrupa'da yaşayan Türkiye çıkışlı göçmenlerle yürütülen çalışmalarda kullanılması kültürlerarası yaklaşımın sınırlılığını ortaya koymuş ve çokkültürlü toplumların ve toplumsal yapıların daha organik görüldüğü bir bakış açısı zamanla bu kuramı kullanan araştırmacılar arasında benimsenmiştir (Ng ve Han, 2009; Tamis-LeMonda vd., 2008).

Kültürel ve kültürlerarası psikolojilerin araştırma odağında olan temel konuların büyük bir bölümü sosyal psikolojinin araştırma konularından gelmektedir. Ben de bu makalede çoğunlukla sosyal psikoloji çıkışlı araştırma konularına odaklanmaktayım. Sosyal psikolojinin temel çalışma alanlarından gruplararası ilişkiler, kimlikler, etnik ayrımcılık, toplumsal cinsiyet, kültürlenme, göç, kültürleşme, çokkültürlülük, çeşitlilik, sosyal biliş, motivasyon, bağlanma ve kişilerarası ilişkiler kültürel ve kültürlerarası açılardan sıklıkla ele alınmaktadır.

Turner ve Tajfel'siz (1979) anılmayan sosyal/politik kimlikler ve gruplararası ilişkiler kuramları, ilk defa Allport'un (1954) ortaya koyduğu iki grup arasındaki önyargıların ve çatışmanın en az seviyeye inmesi için önerdiği optimal temas koşulları, gruplararası dinamiklerin, iç grup dış grup atıflarının, azınlık çoğunluk ilişkilerinin farklı kültürlerdeki yansımaları her dönem merak uyandırıcı araştırma konuları olarak belirmektedir. Buna ek olarak, 80'lerde çeşitli çokkültürlü veya renk körü toplum modellerinin uluslararası ve ulusal bağlamlarda çeşitli çatışma ve çözümsüzlük bariyerlerini aşabilirliklerinin gündeme getirilmesiyle son 30 yıldır araştırmacılar grup kuramlarını çalışmaya başlamışlardır (Verkuyten, 2005; Richeson ve Russbaum, 2004). Bu esnada etnik azınlık olarak tanımlanan grupların yönelimleri ve baskın grubun ideolojilerini çalışmışlar ve bunların barışçıl düzlemde nasıl çözümlenebileceğini araştırma amacıyla özellikle de iltica, göç ve uluslararası hareketlilik (mobilite) bağlamında yeniden ilgi göstermişlerdir (Berry, 2004; Bourhis vd., 1997; Brown ve Hewstone, 2005; Gaertner ve Dovidio, 2000; Navas vd., 2007; Pettigrew, 2008). Yine benzer ilgilerle kimlik araştırmaları kültürel ve kültürlerarası psikolojilerin odak noktasında kalmaya devam etmiştir. Özellikle gruplararası çatışmalı ilişkilerin süregeldiği toplumlarda farklı kimliklerin bireylerde nasıl yapılandığını, hangi uyumlu ve uyumsuz kimliklerin hangi sosyal bilişlerden kaynaklanıp hangi topluluk içi davranışlarla sonuçlandığına yönelik kuramsal açıklamalar ve ampirik çalışmalar yapılmaktadır (örn., Deaux ve Martin, 2003; Verkuten ve Martinovic, 2012; Verkuyten ve Yıldız, 2007).

Kültürel karşılaştırmalar yapılırken ve bir kültürel gruba ait bireylerin psikolojik olgular açısından düşünce, tutum ve davranış analizi yapılırken,

savunulan evrensellerde beliren farklılıkların açıklanmasında kuramsal olarak destek alınan bazı iskelet yapılar kullanılır. Örneğin toplumsal düzeyde, kültürel kıyaslamalar yaparken genelde bireycilik- toplulukçuluk pusulası kullanılır (Hofstede, 1980). Bu pusula, psikolojinin ayrı bir disiplin olarak sosyal bilimler arenasına kendisini tanıtmasından çok daha önceden beri kullanılagelen fakat Hofstede'nin (1980) iş yerindeki değerlere yönelik uluslararası farklılıkları ortaya koymak için başlattığı çalışmasıyla ülkeler seviyesinde karşılaştırılabilir boyuta çıkarsanmış ve o zamandan beri kültüre veya kültürel farklılıklara değinen psikoloji makalelerinin kaçınılmaz referanslarından biri olmuştur (Taras, Kirkman ve Steel, 2010; Oyserman, Coon, ve Kemmelmeier, 2002).[6]

Ülkeler seviyesinde ele alınan bu kültürel farklılık boyutu zamanla sosyal psikologların daha fazla dikkatini çekmiş ve kültürel bağlama değin farklılıkların benlik yönelimleri açısından anlaşılması amacıyla araştırmacılar Kuzey Amerika'nın bir ucunu, Çin ve Japonya'nın da diğer ucunu temsil ettiğini düşündükleri bağımsız ve bağımlı kültürel yapıları tanımlamaya girişmişlerdir (Killen ve Wainryb, 2000; Triandis, 1989). Hatta bu kültürel eğilimlerin benlik ifadelerinde önemli bir rol oynadığı saptanmış ve böylelikle şu anda hem kültürel hem de kültürlerarası psikolojide sıklıkla kullanılan bir yapıtaşını oluşturan Bağımsız ve Bağımlı Benlik yapıları olduğu ileri sürülmüştür (Markus ve Kitayama, 1991). Örneğin bir duygusal ifade olarak öfke her kültürde karşımıza çıkar fakat ifade ediliş tarzı, bağlamları ve sıklığı kültürden kültüre değişir. Daha toplulukçu, bağımlı benlik yapılarının yaygın olduğu kültürel bağlamlarda yetişen insanlar özellikle açık öfke ifadelerinden toplum içinde kaçınmaya çalışırken daha bireyci, bağımsız benlik yapılarının yaygın olduğu kültürel bağlamlarda yetişen insanlar öfkelerini açıkça ifade etmeyi tercih ederler ve bunun özgüveni destekleyen bir ifade olduğunu düşünürler (Matsumoto vd., 2010). Bu anlamda kıyaslanan kültürlerin ne kadar bireycilik-toplulukçuluk, kültürel bağımsızlık-bağımlılık boyutlarının neresinde konumlandıkları beliren farklılıkların anlamlandırılması açısından mühimdir.

Kültürel ve kültürlerarası psikolojilerin birbiriyle zaman zaman örtüşen farklı varsayımları, akımları ve araştırma teknikleri veya yaklaşımları vardır. Psikoloji alanından bir kuramcı ve/veya araştırmacı bu iki yaklaşımdan birini tercih edebilir fakat psikolojik araştırmaların günümüze kadar erişen bulgu ve sonuçlarından yola çıkarak belirtmek gerekir ki, kültürlerarasında benzer gözüken birçok psikolojik olgu bulunduğu gibi belirgin farklılıkları ortaya

6 Anlaşılabileceği üzere psikolojinin varoluş sebebini doğrularcasına, emeğini üretim verimine endekslemek zorunda kalan insanın kapitalist düzendeki konumunu belirlemek ve işlerliğini artırmak, psikolojiye sızan kültürün dönüştürülmesinde ve böyle bir psikolojik boyutun geliştirilmesinde de en önemli etken olmuştur. (bkz. Aslıtürk ve Batur, 2015).

koyan birçok psikolojik olgu da vardır (Norenzayan ve Heine, 2005). Aslında kültürel sirayetleri konu alan psikoloji araştırmalarında benzerlik ve çeşitlilik beraber bulunabilir. Örneğin, duygusal yüz ifadelerinde kültürlerarası birçok benzerlik bulunmakla beraber duygusal deneyim alanında kültürlerarası çeşitliliğin çok yüksek olduğu bilinmektedir (Heine, 2008). Temel ilke olarak psikolojik bir sürecin veya olgunun evrensel olduğuna yönelik bir genelleme yapmadan evvel kültürel kıyaslamaların mümkün olduğunca geniş yelpazelerde yapılması gerekmektedir. Kuramsal veya yöntemsel olarak iki yaklaşımdan birine daha yakın olabilirsiniz fakat burada en kritik nokta psikolojiler arasında sosyal bilimin kökenlerinden en taze besini almaya çalışan, birbirine akraba iki psikoloji alt alanının kültürel ve kültürlerarası psikolojiler olduğudur. Yani bu iki yaklaşımı birbirinden ayırarak savunmacı kamplara dönüştürmek, psikolojinin sosyal bilimlerden ayrılarak yaşadığı krizleri mikro düzeylerde devam ettirmek anlamına gelir (Batur ve Aslıtürk, 2006).

Kültürlerarası psikoloji kültürü bir bağımsız değişken olarak ele alırken kültürel psikoloji kültürü bir bağlam olarak görür; fakat iki yaklaşımın ve/veya alt alanın da psikolojinin bir sosyal bilim olarak kültürü göz önünde bulundurması açısından dirimsel rolleri olmuştur. Bu yaklaşımlar sayesinde psikolojide araştırmacılar, kültürle zihnin bir müşterek oluşum sürecinde, yani devinimsel (dinamik) ve evrimsel (adaptif olarak değişip dönüşen) halde sürekli birbirlerini yapılandırma halinde olduğunu kavramışlardır (Adams ve Markus, 2004; Shweder, 1990). Bu "müşterek oluşum"un psikolojide sık rastlanan bir algı problemini yıktığını söylemek hata olmayacaktır: Birçok psikolojik olgu ve yapının karakter ve kişilik gibi özcü kavramlar üzerinden açıklandığı psikolojide kültürün devreye girmesi bağlamı ön plana çıkaran ve özcü olmayan çıkarımları mümkün kılmıştır (Kurtiş ve Adams, 2013).

Kültürel psikolojiyle kültürlerarası psikolojinin birbirlerinden ayrıldığı en temel noktalardan bir diğeri de kültürel psikoloji yaklaşımını benimseyenlerin kültürü biraz daha makro düzeyde tanımlamasıdır. Bunu yaparken kültürün zihindeki temsillerden veya aktivasyonlardan görece bağımsız bir şekilde insan davranış ve yaşayışında tespit edilebileceğini savunur. Kültürelarası psikoloji yaklaşımını benimseyenler ise kültür denilen "şey"in zihinde gerçekleştiği, zihnin evrensel kabul edilen aktivasyon süreçleriyle belirli kültürel şemaları devreye sokarak davranışı etkilediğini savunmaktadırlar. Psikoloji alanında kültür, zihin ve sinirbilim çalışmalarını derleyen Kitayama ve Üskül (2011) kültürün beyine yerleşik olduğunu, her zaman bilişsel aracılığa ihtiyaç duyulmadığını, yani sadece sosyal ve kültürel bir bağlamda bulunmanın bile beyindeki sinirsel iletişimleri şekillendirdiğini vurgulamıştır. Fakat bu vurgunun bir riski, kültürel ile kültürlerarası psikolojilerin arasında kurulacak köprünün yine psikolojideki temel sorun olan özcülüğe dayanması olabilir.

Kültürün zihindeki sirayetleri üzerine düşünmek ve bunun için mekânsal ve zamansal bağlamların belirleyici gücünü azımsamamak gerekir (bu konuda güncel bir tartışma için bkz. Barrett, Mesquita ve Smith, 2010). Bu anlamda psikolojik olgu ve süreçlerdeki çeşitliliğin teyit edilirken toplumsal ve kültürel bağlamın göz önünde bulundurulması aynı zamanda psikoloji disiplinindeki çalışmaları ana akımdan uzaklaştırmaya zorlayan bir faktördür. Amerika ve daha genelde Batı çıkışlı kuramların diğer kültürlerde evrenselleşememesi ve bunun beraberinde gelen coğrafi, bölgesel ve yerel[7] kültürleri göz önünde bulunduran çoğulcu açıklamalar psikolojiye eleştirel bakışların getirilmesinde de katkı sahibidir (örnek olarak bkz. Bathia ve Stam, 2005).

Türkiye'de Kültürel ve Kültürlerarası Psikolojiler

Türkiye'de kültürel çalışmalar insan düşünce ve duygulanım süreçlerinden daha farklı araştırma odaklarına yönelmiş ve çoğunlukla kültürün insan tarafından doğrudan icra edilen yönlerini sosyoloji, antropoloji ve arkeoloji disiplinleri tarafından saha araştırmaları yöntemiyle elde edilmiştir. Fakat bu, genelde psikolojinin, daha özelde sosyal psikolojinin kültürel ve kültürlerarası çalışmalarla ilgilenmediğini göstermez. Türkiye'de psikoloji disiplininde kültürel çalışma ilgisi nicel yöntemlerin benimsendiği ölçeklendirmeye yoğunlaşmıştır. Yabancı dildeki ölçeklerin Türkçeye çevrilmesi ve/veya uyarlanması, yani ölçek standardizasyon çalışmaları evrensel psikolojik yapıların savunusuna hizmet etse de kültürel kodların anlaşılması için özellikle ilk çalışmalar açısından oldukça yararlı olabilir.[8] Tabii ki psikolojide kültürel çalışmalar açısından kültüre özgü ölçek geliştirme çalışmaları kültürel psikolojik örüntülerin ve kültür ile düşünce, duygu ve davranış arasındaki dinamik ilişkinin anlaşılabilmesi açısından çok daha elzemdir (örn. Başbay ve Kağnıcı, 2011; Demir ve Şendil, 2008; Aycan, 2006).

Peki, psikolojinin Türkiye'deki kültürel çalışmalarda yeri ve işlerliği nedir? Konuya birkaç açıdan yaklaşılabilir; aşağıda farklı yaklaşımlarla kültürel ve kültürlerarası psikolojiye nasıl katkılar sunulabileceğini kısa kısa ele almaya çalışacağım. Kuramla uygulamanın baş başa götürülmeye çalışıldığı psikoloji disiplininde kültürel ve kültürlerarası çalışmalar da aynı şekilde her iki tarafa da katkı yapmaya çalışır. Bu anlamda Türkiye'de kuramsal katkıların niteliğine, uygulamaya yönelik bazı kısımlardaki çalışmaların da niceliğine vurgu yapabiliriz. Türkiye'de birer alt alan olarak hiçbir zaman fazla görünür olmayan

7 Makale boyunca özellikle yerel psikoloji yaklaşımına değinmediğim kısımlardaki "yerel" kullanımı İngilizcedeki "*local*" kullanımına karşılık gelmektedir.

8 Güncel ve detaylı bir arşivleme çalışması için Dokuz Eylül Üniversitesi Psikoloji Bölümü'nün yürüttüğü Türkçe Psikoloji Ölçüm Araçları Veritabanı'na bakabilirsiniz: http://tupov.org/olcumaraclari3.htm, Son Erişim Tarihi: 23 Aralık 2015.

kültürel ve kültürlerarası psikolojiler araştırmacıların kuramsal ve pratik yaklaşımları sayesinde veya sadece kültüre özgü açıklamalar getirme çabalarında zaman zaman varlıklarını hissettirmiş fakat hiçbir zaman kesin olarak kültürel ve kültürlerarası psikolojiler olarak kategorize edilmemiştir. Temelde bu çabalar kültürel ve sosyo-ekonomik yapının çözümlenmesi, sorunların tespiti, çözümlerin gelişimi ve devlet politikalarının dikkatine sunulması ve psikolojik test ve ölçeklerin uyarlanması başlıkları altında toplanabilir.

Türkiye'de kültürün psikoloji alanına sızması özel olarak Muzafer Sherif'le[9] başlıyor diyebiliriz. Muzafer Sherif'in *Irk Psikolojisi* (1943) kitabı Türkiye'de artan ırkçılığın gözlemlenebilir sirayetlerini aktarır. Temelini Amerika'da aldığı etnik araştırmalar derslerindeki notlarından oluştursa da, Sherif bu eserinde Türkiye'de o dönemlerde antropolojik makyajı çok popülerleştirilmiş Türkçülüğün özünde yatan ve evrensel bir sorun olan ırkçılığa bilimsel argümanlarla karşı çıkma girişiminde bulunmuştur. Bunu yaparken kültürel bir perspektiften ziyade evrenselci yaklaşımı belirlemiş olsa da sosyal bilimsel alanda Türkiye'de bunu ilk dillendirenlerden biri olarak konunun psikoloji disiplininde kültürel analizlere açılmasının yolunu açmıştır. Aynı zamanda, bir yandan gruplar arası ilişkiler kuramları açısından Türkiye'ye bir bakış sunarken bir yandan da Türkiye'de birbirine yönelik olumsuz algıları olan gruplarla ilgili kültürel öğeleri ortaya çıkaran bir eserdir. Zamanında muhafazakâr çevrelerce eleştiri bombardımanına tutulmuş fakat Türkiye'nin esas problemlerinden biri olan etnik ayrımcılığa yönelik çok önemli sinyaller vermiştir. O dönemlerde Amerika'da yeni yeni ortaya çıkan ırkçılık karşıtı bilimsel bulguların Türkiye bağlamında da işlevsel olabileceğine işaret ederek aslında kültürlerarasıyla kültürel psikoloji arasında kıymetli bir köprü kurmayı başarmıştır.

1951'deyse Mümtaz Turhan'ın *Kültür Değişmeleri* isimli kitabı gelir. "Kültürümüzün özünü korurken Batı'nın iyi yanlarını uyarlayalım" minvalindeki savunularını ele aldığı bu kitapta Turhan bir yandan teknolojik gelişmeleri, bilimsel olumlamayı Türkiye'de yüceltmenin yollarını ararken bir yandan da milli kültür olarak tanımladığı kültürel alışkanlıkların taklitçilik yoluyla değiştirilmesinin zararlarından bahseder. Osmanlı'dan Türkiye'ye yaşanılmış kültürel tanışıklıkları göz önünde bulundurarak tarihsel kıyaslamalar yapmaya çalışırken *Türk kültürü*ndeki değişikliklerin bir kısmının zorlama olduğunu, sosyal işlevi toplum tarafından benimsenmeye devam edilen süregelmiş alışkanlıkların korunması gerektiğini vurgular. Tarihsel kıyaslama açısından Türkiye'de kültürel psikolojiye yenilikçi bir bakış açısı kattığı söylenebilir fakat ileride bahsedilecek çalışmalardan da anlaşılacağı üzere kültürel değişime yak-

9 Muzafer Sherif'in isim ve soyismini Türkiye çıkışlı sosyal bilimciler olarak bizlerin hatırlamak istediği ve bir iade-i itibar olarak gördüğü haliyle yazmak yerine bireysel kararına saygıyla, devletin baskısından tükenmişlik sonucu kendi değiştirdiği son haliyle anıyorum.

laşımı gerçekçi (örn. Küreselleşme süreçleri) veya eşitlikçi (örn. Toplumdaki grupların farklı kültürlenme ve kültürleşme süreçlerini tercih edebileceği) değildir.

Kültür nesilden nesile sosyal organik topluluklar ve resmi kurumlar aracılığıyla aktarılabilir bir akışkandır. Kültürel eğilimler bir yandan bireysel düzeyde toplumda yaşayanların biliş ve davranışlarıyla etkileşim halindedir diğer yandan da toplumdaki güç ilişkilerini yöneten kurumlardan ve yetkelerden etkilenir. Üstelik küreselleşmeyle beraber artan uluslararası işbirlikleri ve kültürlerarası diyalog da kültürün bir parçasını oluşturur. Haliyle bu aktarım, değişimler, dönüşümler, evrimler geçirir. Sosyal psikolojik yaklaşımla bağlamın önemine odaklanmış psikologlardan biri olan Çiğdem Kağıtçıbaşı, bu kültürel aktarımın Türkiye'de incelenebilmesi ve kültürel değişimlerde kentleşmenin rolünün ortaya konması amacıyla 70'li yıllarda "Çocuğun değeri" çalışmasını başlattı. Bu çalışmasında çocuğun ailedeki rolüne ve aile yapısıyla kültürel bağlamın ilişkilerine odaklandı ve Türkiye'deki ailelerin çocuğa verdiği değerin materyel değerden daha psikolojik değere kaydığına işaret etti (Kağıtçıbaşı, 1982). "Çocuğun değeri" çalışmasının takibini 2000'li yıllarda da sürdürdü ve Türkiye'de farklı sivil toplum kuruluşlarının bu bulgulardan faydalanarak anne-çocuk eğitim programları geliştirmelerine destek oldu (Kağıtçıbaşı ve Ataca, 2005). Daha evvelden bahsettiğim bağımsız ve ilişkisel bağlı benlik kurgularının (Markus ve Kitayama, 1991; Singelis, 1989) tek boyutlu ve dikotomik yapısının farklı kültürlerdeki benlik yapılarını açıklamakta başarısız olduğunu tespit ederek kültürlerarası geçerliğe sahip olduğunu savunduğu "Özerk ve İlişkisel Benlik" boyutlarını ortaya koydu (Kağıtçıbaşı, 1996). Önceki kuramların aksine bu iki boyut birbirine ortogonal olarak konumlanmakta ve kişilerin aldığı skorlara göre 4 farklı benlik tipini karşımıza çıkarmaktaydı. Kağıtçıbaşı'nın kültürlerarası ve kültürel psikoloji yazınına sunduğu kültürel farklılıkları göz önünde bulunduran bulguları, bu alt alanlarda çatırdamaya başlayan Amerika odaklı, kültürmerkezci açıklamaların dünya çağında sorgulanmaya başlandığına işaret eden türdendir.

Benzer şekilde İmamoğlu'nun "Dengeli-Bütünsel Benlik Modeli" (1998, 2003), kültürlerarası karşılaştırma yapmak için kullanılan tek boyutlu benlik modellerine karşı çıkarak kültürlerin bireyci veya toplulukçu olarak ayrılmasının altında yatan kültürel benlik yapılarını birbirine zıt olmayan, birbirini tamamlayan iki benlik boyutuyla ele aldı. Türkiye'den birçok farklı yaş ve gelir seviyesinden grupla yürüttüğü çalışmalarda kişisel ayırdetme-ayrışma ve kişilerarası bütünleşme boyutlarıyla ortaya çıkan dört benlik tipinin bireycilik ve toplulukçulukla nasıl ilişkilendiğine bakmakla kalmadı, aynı zamanda Schwartz'ın kültürel değerleriyle bu benlik boyutlarını ilişkilendirerek ve kültürlerarası karşılaştırmalar yaparak modelin evrensel geçerliğini savundu

(İmamoğlu ve Karakitapoğlu-Aygün, 2004). Hem İmamoğlu'nun hem Kağıtçıbaşı'nın modellerinin kritik katkısı, evrensel psikolojik yapıları yerele uygulamak yerine evrensel olabilecek boyutların yerelde kültürel benlik ifadelerini nasıl kapsayabileceğine yönelik bir kapı aralamış olmalarında yatıyor (aynı zamanda bkz. Matsumoto, 1999). Bu iki model doğrultusunda Türkiye'de farklı örneklemlerin benlik kurgularına dair birçok akademik yayın biriktiğini de söylemekte fayda var. Bu modeller üzerinden birebir gitmeyen fakat özellikle bağlanma yazını açısından kültürlerarası çalışmalara örnek verilebilecek çalışmalardan biri de bağlanma stillerini Türkiye örnekleminde yetişkin ve ergenlerde ele alan Sümer ve Güngör'ün çalışmasıdır (1999). Bu çalışmada sadece izinverici/şımartan ebeveynliğin yüksek benlik saygısıyla ilişkili olduğu bulunmuştur. Benzer şekilde Beyzkürk ve Kesner de (2005), Amerika ve Türkiye'deki öğretmenlerin öğrencilerle ilişkilerindeki kontrol ve sıcaklık boyutlarıyla kıyaslamasını yapmış ve Türkiye'deki öğretmenlerin Amerika'dakilere kıyasla daha az çatışma ve daha fazla yakınlık belirttiğini bulmuştur.

Kültürel ve kültürlerarası psikolojilere katkı sadece sosyal psikolojiden gelmiyor; endüstriyel ve örgüt psikolojisinden sunulan kültürel analizler ve modeller de bu alt alanları besleyebiliyor. Canan Sümer'in (2000) performans değerlendirmelerine kültürel yaklaşımı ve yönetsel pozisyonlarda cinsiyet basmakalıplarına yönelik Türkiye'deki durumu başka ülkelerdekiyle kıyaslaması (Fullagar vd., 2003) buna örnek verilebilir. Yine, Zeynep Aycan'ın son dönemde oldukça duyulan "Babacan Liderlik Modeli" Türkiye'de örgütsel bağlamlarda Batı'dakinden farklı olarak öne çıkan liderlik konusundaki farklılıkları bireycilik-toplulukçuluk üzerinden anlamlandırmakta ve hem Türkiye hem de dünya psikoloji yazınına kültürel bir bakış açısıyla katkı sunmaktadır (Aycan, 2008; 2006).

Dünyada psikoloji alanında kültürel yaklaşımların benimsenmesi için kayda değer bir katkı da söylem analizi çalışmalarından gelmektedir; Türkiye'deyse bu çok yaygın bir araştırma yöntemi olarak kullanılmamaktadır. Psikolojide yaklaşımsal kamplaşmaların yeni yeni geride bırakıldığı şu son yıllardan evvel göze çarpan örneklerden biri Sibel Arkonaç'ın (1995) gecekonduda ve şehir merkezinde yaşayanlarla gerçekleştirdiği dile dayalı grup ve kendilik ifadeleri kıyaslamalarıdır. Söylem değerlendirmelerinden vardığı sonuç, sıklıkla gruplararası yazında savunulan iç gruba taraf olup dış grubu yerme eğiliminin Türkiye'deki örneklemde bu haliyle gözlenmediğini, aksine, kültüre özgü (bkz, emik) bakış açısıyla anlaşılabilecek bir yüksek mevkili dış gruba özenme, onu yüceltme eğiliminin hâkim olduğudur. Benzer bir yaklaşımla Yurtdaş (2010) arkadaşlık ilişkilerindeki sözel tekrarlamaları kendi ve öteki odaklı olarak kodlamış ve Türkiye örnekleminde toplulukçu olarak kabul edilebilecek arkadaş odaklı tekrarlamaların daha yaygın olduğunu bulmuştur. Daha gruplararası

kıyaslamalara yönelik, yine Arkonaç kendini Türk olarak tanımlayan Kıbrıslılar ve Türkiye'den göç edenlerle söylem analizi üzerinden "Kıbrıs meselesi"yle ilgili güç ilişkilerinin çözümlemesini yapmış ve meslektaşlarıyla bu iki grubun birbiriyle örtüşmeyen paralel söylemleri tercih ettiklerini gözlemlemiştir (örn. Ana vatan ve yavru vatan), (Arkonaç vd., 2011). Bu çalışmalar kültürel veya kültürlerarası bir yaklaşım benimsenerek yürütülmüş olmayabilir fakat bu alt alanların Türkiye'de gelişmeye devam etmesi açısından bilgi birikimine katkıda bulunmaktadır.

Tabii yurt içinde yerel bakış açısına yaklaşarak sürdürülen çalışmalar söylem analizinden başka psikolojide daha alışılagelmiş ölçeklendirmeli nicel araştırma yöntemlerini tercih ediyorlar. Bu araştırmaların bir amacı da Türkiye'deki kültürel örüntüyle etkileşim halinde olan çeşitli psikolojik olgu ve süreçleri kültürlerarası kıyaslama yapmaktan kaçınarak ele almak olabiliyor. Örneğin, Türkiye'de gururun psikolojik faktörler açısından önemini vurgulayan Öner-Özkan ve Gençöz (2006), kişilerarası ilişkilerde bu kadar önemsenen bir boyutun tamamen törpülenmesinden (yani tepkisel davranışlara yol açan dışsal gururdan) ziyade, kişiye özgüven ve motivasyon verebilecek içsel gururun bulunduğumuz kültürel yapı için daha faydalı olacağını belirtmişlerdir. Yakınlarda kaybettiğimiz Nuri Bilgin ise psikolojik çözümlemeler açısından gerek İzmir ve Sandıklı'da yaptığı mekân ve kimlik çalışmalarıyla olsun, gerek "*Kimlik İnşası*" kitabındaki incelemeleriyle olsun Türkiye'de kültürün sosyal biliş ve gruplararası davranışlarla ilgili olgulardaki payını ortaya koymaya çalışmıştır (Bilgin, 2007). Bilgin'in bu çalışmaları kültür sosyolojisinde yaygın olarak kabul edilen mekânsal bağlamın kültürün dinamik örüntüsünün bir ağı olduğunu da psikoloji disiplininde kültür çalışanlara hatırlatır niteliktedir. Araştırmacılar zaman zaman da derlemelerle Türkiye'de komşu alanlardan ve kendi alanlarından biriken çalışmaları toparlayarak savunulan evrensel bir psikolojik olgunun Türkiye'deki seyrini ortaya koymaya veya kültüre yönelik çıkarımları teyit etmeye çalışmaktadırlar. Örneğin, Nuray Sakallı ve meslektaşlarının eşcinsellere yönelik cinsiyetçilik (Sakallı, 2006) ve kadınlara yönelik şiddet hakkında namus kültürünü odağa alarak yaptığı ölçek çalışmaları ve derleme (Işık ve Sakallı, 2009; Sakallı ve Akbaş, 2013) gelecek kültürel çalışmalar açısından verimli birer kaynaktır.

Kültür içi karşılaştırmalara bir örnek de ebeveynlik tutumlarıyla ilgilidir. Metropollerde ve daha küçük kırsal şehirlerde yaşayanların ebeveynlik yaklaşımları eğitim ve yer açısından karşılaştırılmış ve kırsal şehirlerde yaşayan annelerin çocuklardan daha geleneksel beklentileri olurken metropolde özellikle eğitim seviyesi yüksek annelerin daha erken gelişimsel beklentiler, daha az sorgusuz itaat ve daha fazla izin verici davranış sergiledikleri gözlemlenmiştir (Nacak vd., 2011). Bu ve benzeri çalışmalar kültürel analizlerde sosyal sınıfı

ve fiziksel bağlamı (mekânı) psikoloji çalışmalarında yeniden hatırlamamıza destek olabilir. Benzer şekilde, Ayşe Üskül ekokültürel bir perspektiften ele alarak kültürel heterojenliği ön plana çıkarmayı başardığı, Karadeniz bölgesindeki çiftçilikle veya balıkçılıkla geçinen ailelerle hayvancılıkla geçinen aileleri kıyasladığı çalışmada bağımlı benlik yapısının ön plana çıktığı balıkçı veya çiftçi ailelerde bütünsel biliş tarzının daha yaygın olduğunu bulmuştur (Üskul vd., 2008). Bu ve benzeri örnekler kültürel evrenseller yaklaşımının mikro düzeyde uygulanması olarak algılanabileceği gibi kültür içi heterojenliklerin teyit edilmesi olarak da görülebilir.

Türkiye'de ve Türkiye dışından Türkiyelilerle ilgili olarak kültürü ele alan çalışmaları toparlayabileceğim önemli ve büyümeye devam eden bir grup da göç ve kültürleşme çalışmalarıdır. Türkiye'den Avrupa'ya olan sanayi göçünü de göz önünde bulundurursak göç kültürel olanla kültürlerarası olan arasında aslında çok ilginç bir köprü kurmakta. Avrupa, Amerika ve Kanada başta olmak üzere dünyanın her yerine göç eden Türkiyeli nüfus, belirli bir kültürel altyapının koloni topluluklarına ya da diğer kitlesel göçlerle meydana çıkan çokkültürlüklere benzer şekillerde yayılmasını, dağılmasını sağlıyor fakat bir yandan da bu kültürel altyapının değişip dönüşmesinin desenlerini gözler önüne seriyor.

2014 yılında Güngör ve Baysu'nun girişimiyle Türk Psikoloji Yazıları'nda Göç çalışmalarına özel çıkarılmış sayıda (Cilt: 17, Sayı: 34) yer alan araştırmaların tamamı bu anlamda Türkiye'de en azından göçle ilgili olarak kültürel ve kültürlerarası psikolojinin güncel durumunu ortaya koymaktadır. Bu özel sayıda yer alan makalelerde kullanılan gerek terminoloji gerekse kültürel açıklamalar sadece "geleneksel"liğin bir kültürel faktör olamayacağını, farklı psikolojik yapıların ve süreçlerin kültürün farklı özellik ve yönelimleriyle (örn., kültürleşme sürecinde kentin bir fiziksel mekan olarak rolünün tanınması, bkz. Göregenli ve Karakuş, 2014) ilişkilendirilmesi gerektiğini, ancak bu şekilde kültürel ve kültürlerarası psikolojilerin sosyal bilimlere katkı sunmaya devam edebileceğine işaret etmişlerdir. Buna ek olarak, kültürleşme süreçlerinin ve mutlaka ilişkilendikleri ayrımcılık sorunlarının özellikle Avrupa'da yaşayan Türkler açısından güncel durumu ele alınmıştır.

Farklı kültürel bağlamlarda aynı köken kültürden gelenlerdeki farklılaşmalara bakmak kültürün sürdürebilirliği, değişimi ve dönüşümü ve bunların psikolojik süreçlere etkisi açısından çok önemlidir. Örneğin, Alman ve Türkiye kökenli Alman göçmen annelerin çocuklarına yönelik uzun süreli sosyalizasyon hedefleri karşılaştırıldığında önemli iki set bulgu ortaya çıkmıştır (Durgel vd., 2009). Bunlardan ilki Alman annelere kıyasla Türkiye kökenli annelerin çocuklarıyla daha sıcak ilişki sürdürme isteğidir. İkincisiyse Türkiye

kökenli anneler hem kendi kültürlerini yaşatıp hem de diğer kültürün öğelerini alabilecekleri kültürel uyum sürecini benimsedikçe sosyalizasyon hedefleri Alman annelerinkine daha yaklaşmıştır. Bu ikinci açıdan söz konusu çalışma mezo seviye kültürleşme süreçleriyle mikro seviye biliş ve motivasyonların birbirlerine ne kadar bağlı olabildiğini de göstermektedir. Benzer şekilde, Sevim (2014) yakın zamanda yayınladığı çalışmasında Türkiyeli ve Belçika'daki Türkiye göçmeni lise öğrencilerinin ana baba davranışlarını nasıl algıladıklarını kıyaslamış ve Belçika'daki Türkiye göçmeni öğrencilerin babalarından daha yüksek psikolojik kontrol belirttiklerine dikkat çekmiştir. Bu örnekte olduğu gibi, psikolojik kavram ve yapılar eğitim bilimleri, sosyoloji, ekonomi ve benzeri alanlarda da kullanılmaktadır. Bu anlamda kültürel ve kültürlerarası psikoloji çalışmalarının diğer alanlar vasıtasıyla yaygınlaşarak sosyal bilimlerde ilişkiselliğin kurulmasına da katkıda bulunduğunu söyleyebiliriz.

Gruplararası ilişkilerin, sosyal/etnik/dini aidiyet ve kimliklenme süreçlerinin psikolojik kuramlar çerçevesinde ele alındığı çalışmalar ise Türkiye'de çoğunlukla akademik tez çalışmalarında kalmakta ve yayın seviyesine getirilememektedir. Örneğin Kürt kimliği ve Türkiye'deki Kürt asimilasyon süreçlerine yönelik birçok sosyal bilimler çalışmaları varken psikoloji alanından bu bulgulara katkı henüz yeterince görünür kılınamamıştır (Göregenli, 2010). Son yıllarda uluslararası yazında bu konuyla ilgili başlangıç seviyesinde bir görünürlük oluşsa da (bkz. Çelebi vd., 2014; Dixon ve Ergin, 2010; Verkuyten ve Yildiz, 2006) grup ve kimlik kuramlarının gelişiminde kültürel açıklamalara ve kültürlerarası kıyaslamalara odaklanarak henüz katkı verilememiştir. Grup ilişkilerine yönelik uluslararası yazında çoğunlukla evrensel paradigmalar kullanılmış fakat kültüre özgü dinamikler nadiren odağa alınmıştır (bkz. Liu, 2012). Bu açıdan etnik kimlik ve gruplararası ilişkiler ve çatışma çalışmalarının Türkiye'de yürütülmesi hem uluslararası yazına önemli bir katkı sağlayacak hem de memleket içinde kırım, baskılama ve yıldırma yöntemleriyle asimile edilerek tüketilmeye çalışılan kültürlerin (birçoğu arasından örnek vermek gerekirse Kürt, Çerkes, Alevi, Rum, Ermeni, Yahudi, Laz, Roman kültürlerinin) bulunduğumuz sosyal ve politik sistem karşısındaki direncine destek verecektir.

Bu araştırma alanlarına ek olarak Türkiye dışı menşeli ölçeklerin Türkiye'de kullanılan dillere uyarlanması kültürel psikolojinin yerelde gelişimi için çok önemli bir adım olarak karşımıza çıkıyor (konuya ilişkin bir el kitabı olarak: Öner, 2006). Ölçek standardizasyon ve uyarlama çalışmaları doğrudan kültürel bir yaklaşımla yapılmamaktadır. Fakat ölçek çeviri ve istatistiksel eş değerlik, güvenirlik ve geçerlik çalışmaları sürecinde ortaya çıkan kültürel farklılıklar açısından hem kültürlerarası hem de kültürel psikolojileri besleyen bir süreç olarak görebiliriz. Hem yüksek lisans tezleri kapsamında hem

de ulusal ve uluslararası projeler bünyesinde yurtdışında yaygın olarak kullanılmakta olan birçok ölçek şimdiye kadar arşivlerde yeniden çevrilmeyi, tekrar geçerlik güvenirlik testlerine tabi tutulmayı bekledi. Fakat kısa süre önce başlayan Türkçe Psikoloji Ölçüm Araçları Projesi bu konudaki eksiklikleri kapatacağa ve tekrarlamaların önüne geçilmesine yardımcı olacağa benziyor. Tabii bu alanda da ölçek çeviri, geçerlik ve güvenirlik çalışmalarının çoğunluk merkezci bir yaklaşımla şimdilik sadece Türkçeyle sınırlı kaldığını belirtmekte fayda var. Hâlbuki Türkiye'de yaşayan etnik topluluklarla yapılan çalışmalarda Türkçenin yetersiz kaldığını, yetersiz kalmasa bile anadilde cevaplanmayan soruların tam amacına erişemeyeceğini göz önünde bulundurmak gerekiyor. Benzer şekilde, psikoloji ve psikolojik danışma uygulama alanlarında sürdürülmekte olan terapi ve danışmaların kültürel bağlamı da göz önünde bulundurulması gerekiyor (güncel derlemeler için bkz. Bektaş, 2006; Çevik, 2014).

Tüm bu zengin içeriğe rağmen kültürel ve kültürlerarası psikoloji alanlarında olması arzu edilen psikoloji araştırmalarında zaman zaman talihsiz bir hataya düşülüyor. Gerek uluslararası, gerekse ulusal yayınlarda kültürel bir perspektif sunmaksızın başlığında veya içeriğinde "in Turkey" veya "Türkiye'de" geçen birçok makale bulunuyor. Başlıkta araştırmanın Türkiye'de yapılmış olduğunu veya Türkiye'den örneklem alındığını belirtmek ne yazık ki bir araştırmayı kültürel veya kültürlerarası psikoloji alt alanlarına dâhil etmeye yeterli değil. Yine de bulunduğumuz coğrafyada çoğunlukla etik yaklaşımı benimseyen bu tarz araştırmaların satır aralarından kültüre özgünlüğe yönelik bazı bulgular yakalamak mümkün olabilir. Buna karşın hem kültürlerarası araştırmalar desenlenirken kültürel aynılık ve farklılıklara yönelik beklentilerin belirlenerek evrensellere asimile olmaktan kurtulması hem de kültür içi araştırmalar desenlenirken kültüre yönelik veya kültürün içindeki heterojenliğe yönelik beklentilerin belirlenmesi büyük önem taşıyor.

Sonuç Yerine

Türkiye'de psikoloji çalışmalarında, dünyadaki trendleri takiben, sıklıkla iki araştırma eğilimi görülür. İlkinde ampirik çalışmalarda veya bağlamdan soyutlanmış laboratuar çalışmalarında çoğunlukla yurtdışından alınan bir ölçeğin *Türk kültürü*ne uyarlaması amaçlanır ya da daha iyi ihtimalle kavramsal bir yapının farklı iki veya daha fazla kültürdeki sirayetlerine bakılır. Buna aynı zamanda –benim bu makalede ele alamadığım– kültüre duyarlı klinik müdahaleler ve danışan-danışman ilişkileri geliştirmek üzerine yürütülen çalışmalar da dâhil edilebilir. Söylem analizinin uygulandığı, kültürel yapının homojen bir bütün olarak görülmeyip toplumun katmanlarına inildiği ve çeşitli sosyal kurumlar üzerinden kültürel dinamiklerin daha eleştirel yaklaşımlı çalışma-

lardaysa sosyo-kültürel yapıların çözümlenmesi, üretilmesi ya da bazen zaman içinde takip edilmesi hedeflenir. Bu açıdan söylem analizi kültürelin ve toplumsalın dil yoluyla nasıl inşa edildiğini ortaya koyabilen ve bunu aynı zamanda sorgulatabilecek kuvvetli bir paradigma olarak kültürel çalışmalara destek olmaktadır (Parker, 1992; Willig, 2001).

Anlaşılabileceği üzere ilk eğilimde kültür dışsal bir faktör muamelesi görürken ikincisinde kültür davranış, düşünce ve anlamla beraber oluşturduğu dinamik ilişkiler bağlamında ele alınır. Bu anlamda dünyada kültürlerarası psikoloji daha ziyade sayısallaşmaya önem verirken kültürel psikoloji daha ziyade söylemin gücüyle kültürü ele almaya çalışır da diyebiliriz. Fakat bu son genellemeyi Türkiye için yapmak oldukça zordur çünkü Türkiye psikoloji yazınında hangi çalışmaların kültürel ve kültürlerarası psikolojilere dâhil edilebileceği muallâktır. Aslına bakılırsa ben bunu Türkiye'de psikoloji alanında yapılan kültürel ve kültürlerarası çalışmaların sosyal bilimlerle ilişkilenmesi açısından bir avantaj olarak görüyorum: Kültürel ve kültürlerarası psikolojilerle ilgili araştırmacıların sadece araştırma sorularına göre değil sosyal bilimsel perspektiflerine göre de her iki yaklaşımı kullanabileceklerini ve dahası bunu psikolojinin daha da fazla psikolojileştirilmesinin (bireyselleştirilmesinin) önüne geçmek için kullanılabileceğini düşünüyorum.

Peki, bunun önünde duran engel nedir? Ortak nokta/sıkıntı, kültürel analizlerin bazı eski iskelet yapılar üzerinden sürdürülmesi, bunların üzerine (hem evrensel hem de kültürel) çeşitliliğin getirilememesidir (örn. kültürlerarası bireycilik ve toplulukçuluğa yönelik meta-analiz içeren bir tartışma için bkz. Oyserman vd., 2002). Bu konuda eksikliğin giderilmesi, yani kültürlerarası kıyaslamalarda ve kültürel analizlerde kullanılabilecek kavramların belirlenmesi için disiplinlerarası çalışma prensiplerinin benimsenmesi ve sosyal bilimler içi dayanışma faydalı olabilir. Şimdiye kadar gruplararası dinamikler ve sosyal kimlikler de dahil olmak üzere kültürel açıklamaların toplulukçuluk-bireycilik, özerk ve ilişkisel benlik yapıları üzerinden yürüdüğünü de göz önünde bulundurursak genel olarak kültürel ve kültürlerarası psikolojik yaklaşımları kullanmak isteyen araştırmacıların ısrarla yeni kültürel boyutlar arayışında olması alanın gelişmesi açısından da kritiktir (örn., ekokültürel perspektifler, bkz. Üskül vd., 2008).

Türkiye'de kültürel ve kültürlerarası psikolojik yaklaşımlar dâhilinde bir diğer kritik eksiklik de kültürün sosyo-ekonomik sınıflar haricinde homojen bir bütün olarak görülmeye devam edilmesi, Türkiye'deki azınlıkların yapılan araştırmalarda dilsel veya diğer kültürel eğilimler açısından temsil edilmemesidir. Bu anlamda önemli ilk nokta ölçek geçerlik-güvenirlik çalışmalarının sadece Türkçeye değil Türkiye'de kullanılan diğer dillere de uyarlanması

gerektiğidir; ikinci olarak, Türkiye'de giderek yaygınlaşan kimlik çalışmalarına psikoloji alanından dâhil olan araştırmacıların özellikle etnik ve dini kimliklerle ilgili yayınları dört gözle beklenmektedir.

Yine bu amaç doğrultusunda Türkiye'de iç göç çalışmalarının *kentleşme* süreçlerinden biraz daha uzaklaşarak (bkz. Gün, 2007) daha kapsamlı bir uluslararası bakış açısıyla ele alınması dirimsel katkılar sunacaktır. Buna karşın, şu sıralar tüm dünyanın gözlerini Suriyeli mültecilere çevirdiği bir dönemde ve Türkiye canhıraş savaştan kaçmaya çalışan Suriyelilerin geçiş noktasıyken kültür ve göç çalışan biz sosyal bilimcilerin araştırma izinlerinin bakanlık iznine bağlanması[10] bahsettiğim gibi katkıların verilmesinde büyük bir engel teşkil etmektedir. Etnik kimliklerin asimilasyonu sırasında, zamanında pozisyonunu yeterince belli etmemiş sosyal psikologlar olarak ileride benzer geç kalınmışlıkların bilimsel vicdan ağırlığını taşımamak için şimdiden adımlar atarak Türkiye'deki mültecilerle memleket insanı arasındaki ilişkilerin, kültürleşme süreçlerinin, sosyo-kültürel dayanışmanın ve mülteci haklarının üzerinde düşünmemiz ve mültecilerle ihtiyaç duyulan araştırmaları yapabilmek için elimizden gelen mücadeleyi sürdürmemiz gerekecektir.

10 http://egitimsen.org.tr/yok-suriyelilerle-ilgili-arastirmalari-yasaklayarak-bilim-ozgurlugune-buyuk-bir-darbe-indirmistir/, Son Erişim tarihi: 23 Aralık 2015.

KAYNAKÇA

Adams, G. ve Markus, H. R. (2004), 'Toward a conception of culture suitable for a social psychology of culture', M. Schaller ve C. S. Crandall (der.), *The psychological foundations of culture* içinde, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 335-360.

Allport, G. W. (1954), *The nature of prejudice*, Cambridge, MA: Perseus Books.

Arkonaç, S. (1995), 'Şehirli ve Gecekondulu Grupların Birbirlerini ve Kendilerini Tariflerinde Ayırt edici Davranışları', İstanbul Üniversitesi Tecrübî Psikoloji Çalışmaları, 20, 95 -111.

Arkonaç, S., Elçi, E., Şah, U. ve Bakiler, E. (2011), 'Güç İlişkileri İçinde Öznel Varoluşlar: Kıbrıslı ve Türkiyeli', *Psikoloji Çalışmaları Dergisi*, 31, 29-63.

Aslıtürk, E. ve Batur, S. (2015), 'Psikoloji Berbat Bir Bilim mi? Disipliner ve Sosyopolitik Bağlam Üzerine Eleştirel Düşünceler', *Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 137-172.

Aycan, Z. (2008), 'Leadership in cultural context', P. Smith, M. Peterson, ve D.T. Thomas (der.), *Handbook of cross-cultural management* içinde, London, Sage Publication, 219-239.

Aycan, Z. (2006), 'Paternalism: Towards conceptual refinement and operationalization', U. Kim, K. S. Yang ve K. K. Hwang (der.), *Indigenous and cultural psychology: Understanding people in context* içinde, New York, NY: Springer, 445-466.

Barrett, L. F., Mesquita, B., ve Smith, E. R. (2010), 'The context principle', B. Mesquita, L. F. Barrett ve E. R. Smith (der.), *The mind in context* içinde, New York: Guilford Press, 1-24.

Bartlett, F. C. (1923), *Psychology and primitive culture*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.

Başbay, A. ve Kağnıcı, D. Y. (2011), 'Çokkültürlü Yeterlik Algıları Ölçeği: Bir Ölçek Geliştirme Çalışması', *Eğitim ve Bilim*, 36 (161), 199-212.

Bathia, S. ve Stam, H. J. (2005), Critical Engagements with Culture and Self. Theory and Psychology, 15 (4), 419-430.

Batur, Sertan VE Aslıtürk, Ersin (2006) 'On critical psychology in Turkey', *Annual Review of Critical Psychology*, 5, 21-41.

Bektaş, Y. (2006), 'Kültüre Duyarlı Psikolojik Danışma Yeterlikleri ve Psikolojik Danışman Eğitimindeki Yeri', *Ege Eğitim Dergisi*, 7 (1), 43-59.

Berry, J. W. (2004), 'Fundamental psychological processes in intercultural relations', D. Landis and J. Bennett (der.), *Handbook of intercultural research and training* içinde, Thousand Oaks, California: Sage, 166-184.

Berry, J. W. (1999), 'Emics and etics: A symbiotic conception', *Culture & Psychology*, 5 (2), 165-171.

Berry, J., Poortinga, Y., Breugelmans, S., Chasiotis, A. ve Sam, D. (2015), *Kültürlerarası Psikoloji: Araştırma ve Uygulamalar*, İstanbul: Nobel Basım Yayın.

Beyazkurk, D. ve Kesner, J. E. (2005), 'Teacher-Child Relationships in Turkish and United States Schools: A Cross-Cultural Study', *International Education Journal*, 6 (5), 547-554.

Bilgin, N. (2007), *Kimlik inşası*. İzmir: Aşina Kitaplar.

Bourdieu, P. (1973), 'Cultural Reproduction and Social Reproduction', R. Brown (der.), *Knowledge, Education, and Cultural Change* içinde, London: Tavistock, 71-112.

Bourhis , R. , Moise , C. , Perreault , S. ve Senecal , S. (1997), 'Towards an interactive acculturation model: A social psychological approach', *International Journal of Psychology*, 32 , 369-386.

Brown, R. ve Hewstone, M. (2005), 'An integrative theory of intergroup contact'. M. P. Zanna (der.), *Advances in experimental social psychology* (Sayı. 37) içinde, San Diego, CA: Elsevier Academic Press, 255-343.

Çelebi, E., Verkuyten, M., Köse, T. Ve Maliepaard, M. (2014), 'Out-group trust and conflict understandings: The perspective of Turks and Kurds in Turkey'. *International Journal of Intercultural Relations*, 40, 64-75.

Çevik, G. B. (2014). 'Kültür Merkezli Psikolojik Danışma: Kuramsal Bir İnceleme', *Ege Eğitim Dergisi*, 15 (2), 577-596.

De Leersnyder, J., Boiger, M. ve Mesquita, B. (2015), 'Cultural differences in emotions', R. A. Scott ve S. M. Kosslyn (der.), *Emerging Trends in the Social and Behavioral Sciences* içinde, New York, NY: Wiley.

Deaux, K. ve Martin, D. (2003), 'Interpersonal networks and social categories: Specifying levels of context in identity processes', *Social Psychology Quarterly*, 101-117.

Demir, E. K. ve Şendil, G. (2008), 'Ebeveyn tutum ölçeği (ETÖ)', *Türk Psikoloji Yazıları*, 11 (21), 15-25.

Denzin, N. K. (2008), *Symbolic interactionism and cultural studies: The politics of interpretation*, John Wiley & Sons.

Dewey, J. (1910), *The influence of Darwin on philosophy and other essays on contemporary thought*, New York: Holt.

Dixon, J. C., ve Ergin, M. (2010), 'Explaining Anti-Kurdish Beliefs in Turkey: Group Competition, Identity, and Globalization', *Social Science Quarterly*, 91 (5), 1329-1348.

Durgel, E., Leyendecker, B., Yagmurlu, B. ve Harwood, R. (2009), 'Sociocultural Influences on German and Turkish immigrant mothers' long-term socialization goals', *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 40, 834-852.

Fallace, T. D. (2010), 'Was John Dewey ethnocentric? Reevaluating the philosopher's early views on culture and race', *Educational Researcher*, 39 (6), 471-477.

Fullagar, C. J., Sümer, H. C., Sverke, M. ve Slick, R. (2003), 'Managerial sex-role stereotyping a cross cultural analysis', *International Journal of Cross Cultural Management*, 3 (1), 93-107.

Gaertner, S. L. ve Dovidio, J. F. (2000), *Reducing intergroup bias: The common ingroup identity model*. Philadelphia, PA: Psychology Press

Gergen, K. J. ve Gergen, M. M. (1997), 'Toward a cultural constructionist psychology' [Draft version]. *Theory and Psychology*, 7, 31-36, http://www.swarthmore.edu/sites/default/files/assets/documents/kenneth-gergen/Toward a Cultural Constructionist Psychology.pdf, Son Erişim Tarihi: 24 Aralık 2015.

Göregenli, M. (2010), 'Psikolojinin Kürt sorunuyla imtihanı', *Eleştirel Psikoloji Bülteni*, 3-4, 3-10.

Göregenli, M. ve Karakuş, P. (2014), 'Göç Araştırmalarında Mekân Boyutu: Kültürel ve Mekânsal Bütünleşme', *Türk Psikoloji Yazıları*, 17 (34), 101-115.

Gün, Z. (2007), 'Psikolojide, göç çalışmalarındaki metodolojik problemler ve çözüm önerileri', *Türk Psikoloji Bülteni*, 12, 27-41.

Güngör, D. ve Baysu, G. (2014), 'Önsöz: 50 Yılın Ardından Avrupa›daki Türkiyeli Göçmenler: Psikolojik ve Sosyolojik Yaklaşımlar', *Türk Psikoloji Yazıları*, 17 (34) 1-2.

Heine, S. J. (2008), *Cultural psychology*, New York: WW Norton.

Hofstede, G. (1980), *Culture's consequences*, Beverly Hills, CA: Sage.

Holland, D., Lachicotte, W., Skinner, D. ve Cain, C. (1998), *Agency and identity in cultural worlds*, Cambridge: Harward University Press.

Işık, R. ve Sakallı-Uğurlu, N. (2009), 'Namusa ve namus adına kadına uygulanan şiddete ilişkin tutumlar ölçeklerinin öğrenci örneklemiyle geliştirilmesi', *Türk Psikoloji Yazıları*, 12 (24), 16-24.

İmamoğlu, E. O. (1998), 'Individualism and collectivism in a model and scale of balanced differentiation and integration', *Journal of Psychology*, 132, 95-105.

İmamoğlu, E. O. (2003), 'Individuation and relatedness: Not opposing, but distinct and complementary', *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 129, 367-402.

İmamoğlu, E. O. ve Karakitapoğlu-Aygün, Z. (2004), 'Self-construals and values in different cultural and socioeconomic contexts', *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 130, 277-306.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1982), *The changing value of children in Turkey (No. 60-E)*. Honolulu, HI: East-West Center.

Kağıtçıbaşı, Ç. (1996),'Özerk-İlişkisel Benlik: Yeni Bir Sentez', *Türk Psikoloji Dergisi*, 11 (37), 36-43.

Kağıtçıbaşı, Ç. ve Ataca, B. (2005),'Value of Children and Family Change: A Three-Decade Portrait From Turkey', *Applied Psychology*, 54 (3), 317-337.

Karasz, A. ve Singelis, T. M. (2009),'Qualitative and mixed methods research in cross-cultural psychology: Introduction to the special issue', *Journal of cross-cultural psychology*, 40 (6), 909.

Kashima, Y. ve Gelfand, M. J. (2012),'A history of culture in psychology', A. W. Kruglanski ve W. Stroebe (der.), *Handbook of the history of social psychology* içinde, Psychology Press, New York.

Killen, M. ve Wainryb, C. (2000), 'Independence and interdependence in diverse cultural contexts', *New directions for child and adolescent development*, 87, 5-21.

Kitayama, S. ve Uskul, A. K. (2011), 'Culture, mind, and the brain: Current evidence and future directions', *Annual review of psychology*, 62, 419-449.

Kurtiş, T. ve Adams, G. (2013), 'Toward a study of culture suitable for (Frontiers in) cultural psychology', *Frontiers in psychology*, 4, http://dx.doi.org/10.3389/fpsyg.2013.00392.

LeVine, R. A. (2007), 'Anthropological foundations of cultural psychology, S. Kitayama ve D. Cohen (der.), *Handbook of cultural psychology* içinde, New York: Guilford Press.

Lévy-Bruhl, L. (1985/1910), *How natives think*. [Fr. Orijinalinden çeviri: L. A. Clare]. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Liu, J. H. (2012),'A cultural perspective on intergroup relations and social identity', *Online Readings in Psychology and Culture*, 5 (3), http://dx.doi.org/10.9707/2307-0919.1119.

Markus, H. R., ve Kitayama, S. (1991),'Culture and the self: Implications for cognition, emotion, and motivation', *Psychological Review*, 98, 224-253.

Markus, H. R., ve Kitayama, S. (2003), 'Culture, self, and the reality of the social', *Psychological inquiry*, 14 (3-4), 277-283.

Matsumoto, D. (1999), 'Culture and self: An empirical assessment of Markus and Kitayama's theory of independent and interdependent self-construals', *Asian Journal of Social Psychology*, 2 (3), 289-310.

Matsumoto, D., Yoo, S. H. ve Chung, J. (2010), 'The expression of anger across cultures', Potegal, M., Stemmler, G. ve Spielberger (der), *International handbook of anger* içinde, Springer: New York, 125-137.

Nacak, M., Yağmurlu, B., Durgel, E., ve van de Vijver, F. (2011), 'Metropol ve Anadolu'da Ebeveynlik: Biliş ve Davranışlarda Şehrin ve Eğitim Düzeyinin Rolü', *Türk Psikoloji Dergisi*, 26 (67), 85-100.

Navas, M., Rojas , A. J., García, M. ve Pumares, P. (2007), 'Acculturation strategies and attitudes according to the Relative Acculturation Extended Model (RAEM): The perspectives of natives versus immigrants', *International Journal of Intercultural Relations*, 31 , 67-86.

Neisser, U. (1976), *Cognition and reality: Principles and implications of cognitive psychology*, WH Freeman/Times Books/Henry Holt ve Co.

Ng, S. H. ve Han, S. (2009), 'The Bicultural Self and the Bicultural Brain', R. S. Wyer, C. Chiu, Y. Hong (der.), *Understanding culture: Theory, research, and application* içinde, New York: Psychology Press, 329-340.

Oyserman, D., Coon, H. M. ve Kemmelmeier, M. (2002), 'Rethinking individualism and collectivism: evaluation of theoretical assumptions and meta-analyses', *Psychological bulletin*, 128 (1), 3-72.

Öner, N. (2006), *Türkiye'de kullanılan psikolojik testlerden örnekler: Bir Başvuru Kaynağı*, Boğaziçi Üniversitesi: İstanbul.

Öner-Özkan, B. ve Gençöz, T. (2006), 'Gurur toplumu bakış açısıyla Türk Kültürü'nün incelenmesinin önemi'. *Kriz Dergisi*, 1 (3), 19-25.

Parker, I. (1992), *Discourse dynamics: Critical analysis for social and individual psychology*, London: Routledge.

Pettigrew, T. (2008), 'Future directions for intergroup contact theory and research', *International Journal of Intercultural Relations*, 32, 187-189.

Poortinga, Y. H., Breugelmans, S. M., Chasiotis, A. ve Sam, D. L. (2011), *Cross-Cultural Psychology: Research and Applications*, Cambridge: Cambridge University Press.

Popper, K. R. (1979), *Objective knowledge: An evolutionary approach*, London: Oxford University Press.

Ratner, C. (2008), *Cultural Psychology: A Perspective On Psychological Functioning and Social Reform*, Mahwah, N.J.: Lawrence Erlbaum Associates.

Ratner, C. (2006), 'Contextualism versus positivism in cross-cultural psychology', G. Zheng, K. Leung ve J. G. Adair (der.), *Perspectives and progress in contemporary cross-cultural psychology, Selected Papers from the Seventeenth International Congress of the International Association for Cross-Cultural Psychology* içinde, Beijing: China Light Industry Press, 35-48.

Richeson, J.A. ve Nussbaum, R. J. (2004), 'The impact of multiculturalism versus color-blindness on racial bias', *Journal of Experimental Social Psychology*, 40, 417-423.

Sakallı-Uğurlu, N. (2006), 'Eşcinsellere ilişkin tutumlar: Türkiye'de Yapılan Görgül çalışmalar', *Türk Psikoloji Yazıları*, 9 (17), 53-69.

Selçuk, E., Günaydin, G., Sumer, N. ve Uysal, A. (2005).'Yetişkin bağlanma boyutları için yeni bir ölçüm: Yakın ilişkilerde yaşantılar envanteri-II'nin Türk örnekleminde psikometrik açıdan değerlendirilmesi', *Türk Psikoloji Yazıları*, 8, 1-11.

Sakallı-Uğurlu, N. S. ve Akbaş, G. (2013), 'Namus Kültürlerinde "Namus" ve "Namus adına Kadına Şiddet": Sosyal Psikolojik Açıklamalar', *Türk Psikoloji Yazıları*, 16 (32), 76-91.

Schaller, M., Conway, L. G., III ve Crandall, C. S. (2004), 'The psychological foundations of culture: An Introduction'. İçinde, M. Schaller ve C. S. Crandall (der.) *The psychological foundations of culture* içinde, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates, 3-12.

Shweder, R. A. (1990), 'Cultural psychology—what is it?', J. W. Stigler, R. A. Shweder, ve G. Herdt (der.), *Cultural psychology* içinde, Cambridge, UK: Cambridge University Press, 1-46.

Sevim, S. A. (2014),'Belçika'da ve Türkiye'de Yaşayan Lise Öğrencilerinin Danışma Gereksinimleri ve Ana Babalarının Davranışlarını Algılamaları Bakımından Karşılaştırılması', *Eğitim Bilim Toplum*, 12 (46), 122-135.

Skinner, B. F. (1945), 'The operational analysis of psychological terms', *Psychological review*, 52 (5), 270.

Sümer, C. (2000), 'Performans Değerlendirmesine Tarihsel Bir Bakış ve Kültürel Bir Yaklaşım', Zeynep Aycan (der), *Akademisyenler ve Profesyoneller Bakış Açısıyla Türkiye'de Yönetim, Liderlik ve İnsan Kaynakları Uygulamaları* içinde, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları, 57-90.

Sümer, H. C. (2007), 'Çok kaynaklı geribildirim ve kültür: Kritik bir bakış', R. Erdem ve C. Ş. Çukur (der.), *Kültürel bağlamda yönetsel örgütsel davranış* içinde, Ankara: Türk Psikologlar Derneği Yayınları.

Sümer, N. ve Güngör, D. (1999), 'Çocuk yetiştirme stillerinin bağlanma stilleri, benlik değerlendirmeleri ve yakın ilişkiler üzerindeki etkisi', *Türk Psikoloji Dergisi*, 14 (44), 35-58.

Tajfel, H., ve Turner, J. (1979), 'An integrative theory of intergroup conflict', W. G. Austin ve S. Worchel (der.), *The social psychology of intergroup relations* içinde, Monterey, CA: Brooks/Cole, 33-47.

Tamis-LeMonda, C. S., Way, N., Hughes, D., Yoshikawa, H., Kalman, R. K. Ve Niwa, E. Y. (2008), 'Parents' goals for children: The dynamic coexistence of individualism and collectivism in cultures and individuals', *Social Development,* 17 (1), 183-209.

Taras, V., Kirkman, B. L. Ve Steel, P. (2010), 'Examining the impact of Culture's consequences: a three-decade, multilevel, meta-analytic review of Hofstede's cultural value dimensions', *Journal of Applied Psychology*, 95 (3), 405-439.

Triandis, H. C. (2007), 'Culture and psychology: A history of the study of their relationship', S. Kitayama ve D. Cohen (der.), *Handbook of cultural psychology* içinde, New York: Guilford Press.

Triandis, H. C. (1989), 'The self and social behavior in differing cultural contexts', *Psychological Review*, 96, 506-520.

Turhan, M (1951), *Kültür Değişmeleri: Sosyal Psikoloji Bakımından Bir Tetkik.* İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayını, İstanbul.

Tylor, E. (1920), *Primitive Culture. Vol 1.* New York: J. P. Putnam's Sons.

Uskul, A. K., Hynie, M., ve Lalonde, R. N. (2004), 'Interdependence as a mediator between culture and interpersonal closeness for Euro-Canadians and Turks', *Journal of Cross-Cultural Psychology*, 35 (2), 174-191.

Üskül, A. K., Nisbett, R. E. ve Kitayama, S. (2008), 'Ecoculture, social interdependence, and holistic cognition: Evidence from farming, fishing, and herding communities in Turkey', *Communicative ve integrative biology*, 1 (1), 40-41.

Verkuyten, M. (2005), 'Ethnic group identification and group evaluation among minority and majority groups: Testing the multiculturalism hypothesis', *Journal of Personality and Social Psychology*, 88, 121-138.

Verkuyten, M. ve Martinovic, B. (2012), 'Immigrants' national identification: Meanings, determinants, and consequences', *Social Issues and Policy Review*, 6 (1), 82-112.

Verkuyten, M., ve Yıldız, A. A. (2007), 'National (dis)identification and ethnic and religious identity: A study among Turkish-Dutch Muslims', *Personality and Social Psychology Bulletin*, 33 (10), 1448-1462.

Verkuyten, M. ve Yildiz, A. A. (2006), 'The endorsement of minority rights: The role of group position, national context, and ideological beliefs', *Political Psychology*, 27 (4), 527-548.

Vygotsky, L. S. (1980), *Mind in society: The development of higher psychological processes*, Cambridge: Harvard University Press.

Willig, C. (2001), *Introducing qualitative research in psychology: Adventures in theory and method*, Maidenhead: Open University Press.

Yalçın-Heckmann, L. (1995), 'Sosyal Bilim Kategorilerine Eleştirel Bir Bakış: Ulus, Millet, Azınlık, Etnik Grup ve Kültür Kavramları Üzerine', *Birikim Dergisi*, 71-72, İstanbul, 81-85.

Ayşe Durakbaşa

"Türkiye'de Sosyoloji, Mikro Hikâyelerle Bağ Kurma Konusunda Zayıf"

• *Sosyoloji disipliniyle tanışmanız ve dahası fenimist yaklaşımı sosyolojik araştırma pratiğiyle bağdaştırmanız nasıl gerçekleşti?*

A.D: 1979 yılında liseyi bitirip Boğaziçi Üniversitesi'ne girdim. Sosyoloji ilk tercihimdi. Kadıköy Anadolu Lisesi mezunuyum, o dönemde hele de Anadolu Lisesi olunca sosyolojiyi birinci sıraya yazmak o kadar sık karşılaşılan bir şey değildi. Galiba lisemin şöyle bir etkisi oldu. Yetmişli yılların politize ortamında Kadıköy Anadolu Lisesi'nde liseli gençlik hareketi yoğundu. Ben de politize olmuştum. Fakat daima o politizasyon içinde beni tatmin etmeyen bir şeyler vardı. Bütün o politik tartışmaların ve politik okumaların içinde aradığımız sorulara cevap bulamıyorduk. İşte galiba o nedenle, biraz daha bunun bilimsel kökenlerini ve kaynaklarını aramak istedim ve böylece sosyolojiye girdim. Tarih 1979, tam olarak darbe öncesi dönem ve darbe arkasından geldi. Ama Boğaziçi Üniversitesi'nin görece korunaklı ve daha demokratik üniversite ortamında birçok konuyu tartışma imkânımız oldu. Özellikle de tabii o dönemde gelişen "ikinci dalga feminizmi" dediğimiz feminist hareketi

yakından izliyorduk. Bizde zaten sosyoloji küçük bir sınıftı, 6-7 kişiydik ve çoğumuz kadındı. Orada sosyoloji lisans yıllarımızda o tür meselelerle uğraştık. Sosyoloji lisans dersleri alırken aynı zamanda feminist hareketin içinde olduk. Ben ve en yakın arkadaşım Dilek Cindoğlu. Diğer kadın sosyologlarla ve dönem arkadaşlarımın birçoğuyla birlikte biz o feminist hareketin etki alanına girdik. İnsan ister istemez kadın olarak entelektüel hayata atıldığı zaman bir şekilde kendi cinsiyeti ve toplumsal cinsiyetle ilgili sorular soruyor; yani toplumun koyduğu sınırları bir şekilde aşmaya çalışıyorsunuz. Kendi bireysel hayatımızda yaşadığımız zorluklarla, ailemizle çatışmalarımız vs. bunlarla ilgili sorularımızla feminist hareketin ortaya attığı düşünceler, talepler birbiriyle denk düştü. O dönemde hakikaten çok dinamik bir ortam vardı. Mesela *Yazko*'nun çıkardığı *Somut* gazetesinin feminist sayfası vardı. Tam olarak ismi "*Yazko Somut 4. Sayfa*" idi.[1] Hatta şimdi belki görmüşsünüzdür, o yazılar yeniden yayınlandı. Orada yazılar yazdık. Bunun yanısıra çeşitli buluşmalar oluyordu. Ayrıca kadın dernekleri aktifti, "Kadın Çevresi" diye bir yayınevi vardı. Pekçok yerde sürekli buluşmalar oluyordu. Bütün o toplantılar birliktelikler bence çok şey kattı bize. Bir de tabii şu da var, akademik feminizmin de ilk serpildiği akademik kuruluşlardan biri Boğaziçi Üniversitesi'dir. O zaman "toplumsal cinsiyet" ismiyle bir sosyoloji dersi yoktu. Adı öyle olan bir ders almadık ama aile sosyolojisi dersinde ya da diğer derslerimizde mutlaka toplumsal cinsiyet ve kadın haklarıyla ilgili veyahut kadın-erkek eşitsizliği konusunda konuşurduk. Yani her derste hemen hemen toplumsal cinsiyet başlığı vardı. Mesela hatırlıyorum antropoloji dersinde ilk feminist antropoloji çalışmalarının örneklerini okuduk ve bu beni çok etkilemişti. Boğaziçi'nde aldığımız eğitim de bizi bu açıdan çok besledi. Sonra asıl çalışma alanıma yöneldim.

- *Yüksek lisans, doktora yıllarınız mı?*

A.D: Evet, yüksek lisans ve doktora yılları. Şöyle söylersem, ben Maraş kökenli bir aileden geliyorum ve modernleşme meselesi kendi hayatımda hakikaten sürekli çarptığım bir duvar gibiydi. Bir yandan Maraş'tan yetişmiş Kemalist bir babanın kızı olarak bana çok ileri hedefler gösterilirken bir başka yönden de çok sınırlandırıldığımı hissettim. Bu çatışma sürekli olarak bizim modernleşme hikâyemizin içinde olan bir çatışmaydı. Özelllikle kadınlar açısından yaşanan çatışmaların hemen hepsini kendi hayatımda yaşadım. Dolayısıyla hep onları biraz da entelektüel olarak çözümlemem gerektiğini hissettim. Bu ilk yüksek lisans tezi öyle çıktı.

1 Bu yazılardan bir seçki, 30 yıl sonra yayınlandı: Doğu, E. ve Ovadia, S. (2013), *Yazko Somut 4. Sayfa İlk Feminist Yazılar - 30. Yıl Kitabı*, İstanbul: Notabene Yayınları.

• *Doktora ve yüksek lisans sosyoloji alanında mıydı?*

A.D: Evet, hep sosyoloji alanındaydı. Fakat yüksek lisansta toplumsal cinsiyet sosyolojisi alanında uzmanlaşmış oldum. Ferhunde Özbay ile yüksek lisans tezimi yaptım. O tez çok uzun sürdü, dört sene. Çünkü benim hayatımda dönemsel duraklama dediğim, her şeyi yeni baştan sorguladığım dönemler oldu. Tez süreci öyle bir dönemdi ve ondan ötürü uzun sürdü. Bir yandan da araştırma görevlisi olarak Mimar Sinan Üniversitesi'ne girmiştim. Tezin yazım süreci uzun olsa da çok verimli bir dönemdi. O tez ilginç biçimde benim en çok referans alan çalışmamdır. O dönemde oldukça öncü bir çalışmaydı. Şunu hatırladım, Ferhunde Özbay hocayla çok tartıştığımız bir konu olagelen Kemalizm üzerine tartışırken, Ferhunde Özbay'ın da o dönem yazdığı yazılar vardı, biraz Kemalizm eleştirisi de içinde olan, kadın hakları meselesine yeni bakışlarla ilgili. Fakat Ferhunde Özbay her seferinde okutur, acaba çok mu ileri gittim derdi, sürekli oto-sansür ihtiyacı içindeydi. Tezimde bile kendisi de hissetti bu olguyu. Bazı şeyleri sivri söylememek meselesi.

• *Sizi kısıtlamaya mı çalışıyordu?*

A.D: Farklı bir kuşak olarak biraz daha herhalde onun koyduğu sınırları zorlamış oldum. Çok ilginç bir şey, kendimize koyduğumuz oto-sansürlerdir. Ama çalışmalarda rastlamış olduğumuz bir şey, kendimize de itiraf etmediğimiz meseleler. Döneme ait sınırlamalar ister istemez oluyor. Master tezimi ve ondan çıkan bir kaç makaleyi sonra tekrar tekrar ele aldığım oldu, hatta "75 Yılda Erkekler ve Kadınlar" (Tarih Vakfı, 1998) kitabında yazdığım makale[2], o teze yeniden bir dönüş niteliğindedir. Yüksek lisans tezinden sonra Essex Üniversitesi'ne doktoraya gittim. Ben hayatta hep karşılaşmaların önemine inanırım. Hatta "karşılaşmalar sosyolojisi" konulu bir yazı da yazmıştım. O yazı üzerinden, bir ulusal sosyoloji kongresinde "sosyoloji bilimi ulus-devlet bilimi midir ve ulusal sınırlar içinde kalabilir mi artık?" sorusunu tartışmıştık,[3] "küresel karşılaşmaların sosyolojisini yapmalıyız artık" demiştim. Aslında bir bakıma daha sonra birlikte çalıştığım Leonore Davidoff'la karşılaşma imkânım da böyle bir vesile ile oldu. Bu imkânı bana Ferhunde Özbay sağladı. Nasıl sağladı, yüksek lisansım bitti, tez savunmama girdim. Bir iki gün sonra hoca beni aradı ve "Çok güzel bir burs imkânı buldum, Berlin'de Avrupa Yaz

2 Durakbaşa, A. (1998), 'Cumhuriyet Döneminde Modern Kadın ve Erkek Kimliklerinin Oluşumu: Kemalist Kadın Kimliği ve 'Münevver Erkekler", A. Berktay Hacımirzaoğlu (der.), *75 Yılda Kadınlar ve Erkekler* içinde, Tarih Vakfı Yurt Yayınları.

3 Durakbaşa, A. (1994), 'Sosyoloji: Ulus-Devlet Bilimi mi?', *Dünya'da ve Türkiye'de Güncel Sosyolojik Gelişmeler*, Ankara: Sosyoloji Derneği Yayını, 114-121.

Üniversitesi'ne gitme imkânın var, oraya seni göndereceğiz" dedi. Böylece çok ilginç biçimde Essex'e gitmeden, Berlin'de yaz üniversitesinde "Toplumsal Cinsiyet ve Tarih" konulu atölyede (1987) Davidoff'la karşılaştım.

• *Dersi o mu veriyordu?*

A.D: Evet, başkaları da vardı. Dolayısıyla önemli feminist tarihçilerle orada karşılaşmış oldum. Çok güzel bir buluşmaydı o, çünkü orada buluştuğum kişiler hala feminist tarihte önemli kişiler ve çeşitli üniversitelerde çalışmaktalar. Daha sonra, Essex Üniversitesi'nde Leonore Davidoff'la tezimi bitirdim.[4] Bir de Essex'te çok güzel bir çalışma ortamı vardı. Sizin yaptığınız çalışmaları değerli buluyorum, çünkü "bilgi üretimi için ne tür yapılar kurmalıyız sorusu"nu önemsiyorsunuz. Bu soru benim içinde hayatidir. Bu yapıların kurulmasını Batılılar çok iyi beceriyor.

• *Özellikle de sosyal bilimler sahasında İngiltere?*

A.D: Evet, muhteşemdi. Tez izleme komitesinde bulunan diğer hocalar da alanında ustalaşmış kişilerdi. Mesela, bir antropolog hocam vardı, Judith Okely. O da yine benim üzerimde etkili oldu.[5] İlk danışmanım Maxine Molineux başka bir açıdan etkili oldu. Edebiyat alanında "kadınların yazma tarzları" üzerine çalışan bir hoca vardı, Elaine Jordan. Mesela ben orada interdisipliner çalışmanın ne kadar verimli birşey olduğunu anladım, zaten feminist çalışmaların da ancak interdisipliner olabileceği biliniyordu. Dediğim gibi bilgi üretimini besleyen yapıları kurmak lazım. Mesela "interdisipliner feminist seminerler" diye bir dizi seminer vardı. Bu seminerler enformel bir ortamda, öğlen arasında düzenlenmiş olmasına rağmen, gelip sunum yapanlar son derece ciddiye alıyorlardı işlerini. Doktorada ben hiç ders almadım ama düzenli olarak bu türde o kadar çok sayıda seminere katıldım ki çok önemli katkısı oldu. Bizler üniversitelerimizde bu ortamları sağlayamıyoruz. Yine aynı şekilde Ernesto Laclau'nun söylem analizi seminerleri vardı. Ders almaya gerek yoktu. O seminerler inanılmaz bir katkı sağlıyordu. O ortamlarda zaten yüksek lisansta kafa yorduğum bir şeyi orada daha geliştirme imkânım oldu, yöntem konusunda çok şey öğrendim.

4 Durakbaşa, A. (2000), *Halide Edib:* Türk Modernleşmesi ve Feminizm, İstanbul: İletişim Yayınları.

5 Okely, J. ve Callaway, H. (der.) (1992), *Anthropology and Autobiography*, London: Routledge.

• *Sözlü tarih metodolojisi ve kullanımıyla tanışma yıllarınız bu zamandı herhalde?*

A.D: Evet. Gerçi doktora tezinde sözlü tarih çok kullanmadım, doğrudan metin analiziydi. Halide Edib'in otobiyografileri üzerine çalıştım. Ama sözlü tarih konusunda önemli bir isim olan Paul Thompson da oradaydı, çok iyi bir fırsat oldu benim için. Sözlü tarih üzerine o derslere katıldım, o sırada sözlü tarih yapmadım ama daha sonraki dönemlerde sözlü tarih yöntemini çokça kullandım. Fakat metin analizi de mesela feminist çalışmalar içerisinde yalnızca feminist tarih çalışmaları değil, feminist edebiyat eleştirisi içinde inanılmaz bir kaynaktır. Metni nasıl farklı okuyabilirsin, metinlerarasılık, metin nasıl çözümlenebilir, onları keşfetmek çok önemliydi. Sonra etnografi de, tarihsel etnografi de yöntem olarak beni çok etkileyen bir yöntem oldu. Judith Okely'nin Simone de Beauvoir üzerine bir kitabı[6] vardı. Simone de Beauvoir'ın İkinci Cins kitabını hayatının farklı dönemlerinde nasıl okumuş olduğunu ve onun üzerine farklı kuşaklar nasıl okudu Simone de Beauvoir'ı, bunu araştırdığı çalışması. Bir tür okuma etnografisi yapıyor; bir antropolog olarak ona bakıyor. Bu tür kuşak çalışmaları yapabilmek oldukça enteresan. Bunlar beni çok besledi. Modernleşme eleştirisi yapmak için Halide Edib'e de yeniden bir bakış yapmak istedim. Bütün orada edindiğim feminist eleştirel perspektifi veona dair metodolojik okuma yöntemleri kullanmaya çalıştım. Galiba iyi birşey çıktı.

• *Edebiyatın sosyolojisi ya da edebiyat sosyolojisi konusunu aslında sona saklıyordum. Soruyu öne alıp doktora tez konusuyla bağlantılı olarak orayı açalım isterim. Türkiye'de o dönem edebi metinlerin ya da akademik metinlerin de sosyolojisinin yapılabileceği çok kabul gören bir şey değildi. Kaldı ki feminist bir sosyolojinin yapılabileceği bile tedavülde olan bir şey değildi. Sizin ortamla ilgili dikkat çektiğiniz altyapı meselesi böyle bir araştırma konusunu veya araştırma nesnesi inşa etmenizi nasıl teşvik etti? Halide Edib o dönemde Türkiye yazınında nasıl ele alınmıştı? Sizden önceki literatür nasıldı ve siz onu nasıl konumlandırdınız? Biraz belki Halide Edib çalışmanızın hikâyesini dinleyelim sizden.*

A.D: İnci Enginün'ün Doğu ve Batı meselesi ve Halide Edib'in onu nasıl bir araya getirmeye çalıştığı üzerine tezi vardı. İnce Enginün'ün çalışmaları elbette çok değerlidir. Ama Halide Edib üzerine feminist bir okuma başka bir şeydi. Buna tam edebiyat soyolojisi demek doğru olmayabilir. Çünkü edebiyat sosyolojisi, edebi ürünün hangi sosyal ve tarihsel koşullarda ortaya çıktığına

6 Okely, J. (1986), *Simone de Beauvoir: A re-reading*, Londra: Virago Press.

bakıyor. Burada ise metinle uğraşmak söz konusu. Sosyolojide "kültürel dönemeç" dediğimiz şey, yani kültürel dönemecin etkisiyle "metne dönme" eğilimi belirmişti. Metin üzerine, metinle biraz daha fazla, metinler arasındaki gidiş gelişlerle uğraşmayı salık veren bir yaklaşım o dönem hâkimdi. Biraz galiba o etki var, oradan beslenerek Halide Edib'e yeniden baktım. Bu yeni perspektifle yeni bir şeyler keşfetme imkânı ortaya çıkıyordu; çünkü her şeyin birbiriyle çok tutarlı olmasını beklemiyorsunuz. Tutarlı bir Halide Edib portresi çizmeye çalışmadım, tam tersine onun farklı yapıtlarındaki farklılıkları, farklı katmanları ortaya dökmek istedim. Zaten hayatında kopuşlar var, çatlaklar, çatışmalar var. Aynı zamanda bu yapıtlarında da görülüyor. Öyle ki kendi yazdığı İngilizce ve Türkçe otobiyografisinde görüyorsunuz bunu. İngilizcede farklı bir hayat hikâyesi var. Orada neredeyse farklı bir anlatım biçimi var. Türkçede ise bambaşka. Mesela orada yine farklı bir "birey teorisi" *(theories of self)* diyebileceğimiz bir şey; farklı bir "kendilik anlatısı" var. Aslında bu da yine Essex'e gitmeden Şerif Mardin'den aldığım "otobiyografi" dersinde ele aldığım bir konuydu. O ders de Şerif Mardin'in buluşudur. Çünkü öyle bir ders nasıl olabilir ki o zamanlar. Bu nedenle aslında Essex'e gitmeden de biraz bu konuları düşünmeye başlamıştım. Çünkü ben hep şöyle bir arayış içinde oldum. Sosyolojide makro dediğimiz yapılarla uğraşmak zaman zaman çok boğucu geliyordu bana. Şerif Mardin'in de Türkiye sosyolojisinde eksiklik olarak gördüğü şey mikro analizdir. Yani mikro yapılarla ya da mikro hayatlarla, hikâyelerle olan bağların kurulamaması meselesi. Onun için bireyle uğraşmak istiyordum. Mesela şunu keşfetmek daha da ileri götürülebilir. Türkçedeki Halide Edib otobiyografisiyle İngilizcedeki Halide Edib otobiyografisinde farklı birey teorileri olduğunu keşfetmek. Ben Şerif Mardin'in dersinde bunu ödev olarak yazdım. Halide Edib'in o metinlerini analiz ederek kendisini nasıl ortaya koyduğunu, nasıl ifade ettiğini analiz ettim. Türkçedeki metinde "nefs" kavramı geçerken İngilizce'sinde daha Freudyen bir yaklaşım var. Judith Okely de bana yine çok güzel bir makale vermişti. O makale "kişisel antropoloji"[7] dediği alanla ilgiliydi. Bu aslında bireyin de etnografisinin yapılacağına dair bir yazıydı. Yazarını Pocock diye hatırlıyorum. O da öyle bir izlek peşindeydi. Yani bir bireyin hayatında da aslında çok sayıda keşismeler görebiliyoruz. Pocock, toplumsal kültürel dünya içine bireyin nasıl yerleştiğine odaklanmayı öneriyordu. Bu belirlenimcilik değil, farklı bir anlatma biçimi. Sosyolojiye giriş dersleri veriyorum, orada Durkheim anlatıyorum, Durkheim'ın da aslında müthiş bir adam olduğunu düşünüyorum; fakat ilk klasik sosyologlarda varolan "sosyolojizm", "sosyal determinizm" beni hep rahatsız etmiştir. Oradaki bütün, total belirlenim fikri yani. Ama Louis Althusser'in üst-belirlenimi de beni rahatsız ediyor. Bütün üst-belirlenimler beni boğuyor yani.

7 Pocock, D. (1973), 'The Idea of Personal Anthropology', ASA Konferansında sunulan tebliğ, Oxford.

• *Çok bağlantılı olduğu için araya gireceğim. Şunu merak ettim. Pierre Bourdieu sosyolojisiyle nasıl tanıştığınızın da izleri bu anlattıklarınızla ortaya çıkmaya başladı. Habitus kavramı özellikle. Taşra çalışmanızda da merkezi bir yeri var. O dönem elinizde "kişisel antropoloji", metin analizi veyahut otobiyografik analizler gibi farklı araçlar var. Sonra bu teçhizatınız nasıl gelişmeye başladı ve biraz Bourdieu sosyolojiisiyle ilk tanışmanız, ve bunu da bu dertlere entegre edeceğiniz dönem nasıl başladı? Kronolojik gitmemize gerek yok, arada güzel bir bağlantı var. Bourdieu sosyolojisiyle belki tanışmadan önce o sosyolojinin bireyle olan dertlerini siz de edinmiştiniz, anlattıklarınızdan ben biraz bunu çıkarıyorum.*

A.D: Sosyal sınıfla ilgili çalışma yapmak istedik ve hep şöyle bir arayış da vardı bende, sosyal sınıfı salt Marksist açıdan incelemek bana yeterli gelmedi hiçbir zaman. Zaten Boğaziçi Üniversitesi'nde aldığımız eğitimde biraz belki bunu sağladı. Yani Marksist yaklaşımın yanısıra Weberci yaklaşım hep oldu.

• *Şerif Mardin?*

A.D: Tabii. Weber'in ideal tiplemeleri. Bunun yanı sıra "seçici yakınlaşma" kavramı çok önemli bence. Çoklu nedensellik de öyle. Aslında Bourdieu'yle de yine biraz çok değişik bir yerden, feminist çalışmalar, gündelik hayatın sosyolojisi üzerinden temas ettim. Dorothy Smith ve Leonore Davidoff'un[8] toplumsal sınıf ve toplumsal cinsiyeti biraraya getirdiği çalışmaları ufuk açıcıydı. Mesela Davidoff'un hizmetçiler üzerine yaptığı çalışma. İngiltere'deki burjuvazi, daha doğrusu "orta sınıflar" üzerine yapılmış bir çalışmaydı bu. Onun habitusu üzerine yaptığı tarihsel çalışmalar. Bu nedenle Bourdieu'ye gelişimde feminist tarih çalışmaları üzerinden oldu. Sosyal sınıf kadınlar tarafından nasıl taşınıyor?

Sosyal sınıfı E.P. Thompson'ın bakış açısısıyla, yani soyut bir kategori olarak değil, doğrudan hayatın içinde alışkanlıklarıyla, yaşam biçimiyle varolan ve çeşitli gruplarla çatışmalara giren, "hayat içindeki konumlanma" olarak anlamak gerekiyor. Dolasıyla bu gündelik hayatın sosyolojisiyle de bağlantılıdır. Çünkü nasıl yaşanıyor, sınıf yaşantısı nasıl bir şey? Burada kadınların rolü nedir? Ben bu soruları çok önemsedim. Özellikle de orta sınıf ya da burjuvazi diyelim, burada bu kavramları Leonore Davidoff zaman zaman birbirine geçişli olarak kullanıyor. "*Middle classes*" diye kullanıyor ama burjuvaziyi anlatıyor. Bu bizdeki orta sınıftan daha üst bir sınıfı anlatıyor.

8 Davidoff, L. (2002), *Feminist Tarih Yazımında Sınıf ve Cinsiyet*, Zerrin Ateşer, Selda Somuncuoğlu (çev.), Ayşe Durakbaşa (yay.haz.), İstanbul: İletişim Yayınları.

Çünkü bir şeyle belirlenen, Bourdieu'nün "ayrım" dediği, "kendini ayırdetme biçimleri" veyahut "seçkinlik kalıplarıyla" kendini belli eden bir sosyal sınıflar yaklaşımı söz konusu. Orada mesela kadınların sınıfı nasıl kurduğu benim çok ilgimi çekti. Benzer şeyi hem de kendi sınıf yaşantılarımda gözlemlemiş olduğum için (Maraş'tan bir eşraf ailesinden geliyorum ben) hem de bunun Türkiye tarihinde burjuvazinin oluşumunda önemli olduğunu düşündüğüm için böyle bir çalışmaya giriştik.[9] Aslında yine buluşmalar ve karşılaşmalar söz konusu. Bu çalışmalar tesadüflerle olmuyor. Tesadüfen çıkmıyor, bir yerlerden bir yerlere varıyorsunuz. Meltem Karadağ benim Mimar Sinan Üniversitesi'nde yüksek lisans öğrencimdi ve yüksek lisans tezi olarak zaten Antepli eşrafı çalışmıştı. Sonra o da Essex Üniversitesi'ne gitti ve orada John Scott ilebu çalışmayı geliştirdi. Doktora tezinde Antep'te Osmanlı eşrafıyla Cumhuriyet eşrafını karşılaştırmalı olarak analiz etmişti. Çok güzel bir çalışma oldu. Dolayısıyla onunla yeniden bu çalışmaya girmek çok avantajlı oldu. Gül Özsan da yine Mimar Sinan Üniversitesi'nden tez öğrencimdi. Kendisi antropolog olduğu için saha çalışmasına çok yatkındı. Detay analizi yapabilen bir insan, etnografik çalışma ve yöntemler konusunda çok titiz çalışan çok iyi bir gözlemcidir kendisi. Meltem, Gül ve ben güzel bir üçlü oluşturduk sanırım. Aslında çok güzel bir çalışma ortaya çıktı ama işte benim derdim yazamamak. Yazamadık, bu bir kitap olmalıydı, olamadı ne yazık ki. *Toplum ve Bilim*'e bir iki makale yazdık. Ben şimdi sizinle görüşmeden önce bunu neden yazamadığımız üzerine düşündüm.

- *300 sayfalık bir malzeme söz konusu.*

A.D: Aslında rapor var, onu da bassak olurdu. Ama orada zorluklar var aslında. Bu çalışmanın özgünlüğü aile tarihleriyle, yani aile ve sosyal sınıf ilişkisini kurmasıdır. Tabii onu yazmak o kadar kolay değil, çünkü nasıl yazacaksınız, isimleri belirtmeniz gerekiyor. Bunu biz kendi kendimize dile getirmedik ama neden yazamadık diye ben düşündüğüm zaman bu hakikaten önemli bir soru.

- *Ünlü aileler var.*

A.D: Evet. Onları nasıl takdim edeceksiniz. Bazı durumlarda sansür yapmak zorundasınız. O kadar kolay değil yazmak. Ben bir şekilde kendi ailemi yazarım. Yazılmış bir iki makale de var aslında. Sonra şu tür yayınlar yaptık.

9 Durakbaşa, A., Karadağ, M. ve Özsan G. (2006-2008), 'Türkiye'de Taşra Burjuvazisinin Oluşum Sürecinde Yerel Eşrafın Rolü ve Taşra Kentlerinde Orta Sınıflar', Ayşe Durakbaşa (Proje Yürütücüsü), TÜBİTAK destekli proje (TÜBİTAK SOBAG 105K174).

Denizli'de bir popüler tarih dergisi var, bu ailelerden birinin, Cafer Sadık Abalıoğlu Ailesi'nin vakfının çıkardığı bir dergi ama üniversiteyle bağlantılı oldukça iyi bir dergi. Gül Özsan mesela oraya birkaç yazı yazdı. Ailelerle doğrudan ilgili bir yazı yazdı mı onu hatırlamıyorum ama mesela bir gazoz fabrikasının hikâyesi üzerine yazdı. Gül Denizli'de onu yazdı, Meltem de Antep kitabı içinde yazdı. Hiç yazmadık değil ama tüm malzemeyi değerlendiren bir kitap hakikaten güzel bir kitap olurdu.[10]

• *Bu çalışmanız üzerine saatlerce konuşuruz aslında. Bugün TÜBİTAK raporunuzu epey okudum. Ama sizden şunu isteyeyim mülakata yansıtabilmek açısından. Sahaya girerken aklınızda olan şeyler ile iki yıl sonra sahadan çıktıktan sonra, taşra mı orta sınıf mı diyelim artık her neyse, gördüğünüz ve analiz ettiğiniz şey arasındaki fark neydi, başka şekilde ifade edersem, başlangıçtaki düşünceleriniz ile araştırmanın sonucundaki bulgular arasındaki mesafe tam olarak neydi? Bir bunu değerlendirmenizi isteyeyim. Bunu değerlendirirken de temel argümanlarınız neydi, kısaca bulgularınızı özetleme fırsatı vereyim size bu çalışmayla ilgili.*

10 Özsan, G. (2015), 'Türkiye'nin Sosyal Dokusunda Değişen ve Değişmeyen Unsurlar: Eşraf Aileleri ve Eğitim', *Eğitim Bilim Toplum Dergisi,* 13 (50).

Durakbaşa, A., Özsan, G., Karadağ, M. (2011), 'Women's Narratives as Sources for the Study of Eshraf Families', Fatma Türe ve Birsen Talay Keşoğlu (der.), *Women's Memory: The Problem of Sources* içinde, Newcastle upon Tyne: Cambridge Scholars Publishing, 153-167.

Özsan, G., Durakbaşa, A. ve Karadağ, M. (2011). "Beş Taşra Kentinde Gündelik Yaşam". *VI. Ulusal Sosyoloji Kongresi Bildiri Kitabı: Toplumsal Dönüşümler ve Sosyolojik Yaklaşımlar (http://www.sosyolojidernegi.org.tr/kutuphane/kitaplar.php?tip=kitap&id=1).* Akdağ, M. (Ed.) Sosyoloji Derneği, Ankara: 473-488).

Özsan, G. (2010), 'Eşraf Ailelerinin Statü Mücadelelerinde Kadınların Rolü', *Toplum ve Bilim*, 118, 59-91.

Özsan, G. (2010), 'Denizli'nin Yerel Tarihinde Bir Fabrikanın Öyküsü: "Zafer ve Yeni Zafer Gazozları', *Geçmişten Günümüze Denizli Dergisi*, Cafer Sadık Abalıoğlu Eğitim ve Kültür Vakfı Yayını, 35-40.

Özsan, G., Durakbaşa, A. ve Karadağ, M. (2009), 'Eşraf Ailelerinde Kadın Anlatıları', Talay Keşoğlu, Birsen – Türe, Fatma (der.), *Kadın Belleğini Oluşturmada Kaynak Sorunu Uluslararası Toplantı Kitabı* içinde, Kadın Eserleri Kütüphanesi ve Bilgi Merkezi Vakfı: İstanbul, 189-201.

Karadağ, M. (2011), 'Gaziantep'te Kentsel Mekânın ve Kültürel Coğrafyanın Değişimi', N. Gültekin (der.), *Ta Ezelden Taşkındır... Antep* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 393-413.

Karadağ, M. (2010), 'Taşra kentlerinde Yaşam Tarzları Alanı', *Toplum ve Bilim*, 18, 39-59.

Karadağ, M., Durakbaşa, A. ve Özsan, G. (2009), 'Social Class As Power Play And Status Games At The Local Level: Provincial Businessmen in Turkey', The 9th Conference of the European Sociological Association, ESA 2009, Portekiz.

A.D: Biraz da farkındaydık aslında. O yüzden şöyle demek çok şık duruyor: "Eşraftan Burjuvaziye". Tanıl Bora başlık koyma işini çok iyi biliyor. Sanki eşraftan burjuvaziye tek bir yol var gibi. Aslında öyle değil. Araştırmanın başlığında da onu biraz öngörerek "orta sınıflar" dedik. Çünkü *Toplum ve Bilim Dergisi*'nde[11] de biraz yazmaya çalıştığım gibi aslında farklı patikalar, farklı yollar izliyor eşraf. Meltem, Cumhuriyet eşrafı için diyordu ama her dönemin yeni eşrafı var. Eşraf demeyelim ama yeni "kent seçkinleri" oluşuyor aslında. Yeni kavramlar bulmak zorunda hissettik. Belki buna eşraf dememek lazım. Çünkü geleneksel kökenlerini epeyce kaybetmiş bir yeni seçkinler sınıfından söz etmek gerekiyor artık. Seçkinlik kalıplarınız değişiyor. Ona bakmak aslında bu. Bu tür modellemeler içinde bu tarz makaleler yazmak daha kolay olabilir. Biraz *Toplum ve Bilim Dergisi*'nde yazdığım makale bu çabayla yazılmıştı. Eşrafın bir kısmı hakikaten var. Eşraftan mesela fabrikatör olanlar var. O örnekleri gördük biz. Ancak ekonomik olarak düşüşe geçen, yoksullaşan, dağılan aileler de var. Ama bir şekilde yine de şöyle şeyler de var; sosyal tarihte ve sosyolojide "hayatta kalma" dediğimiz kalıntılar. Yani eşraf dediğiniz şey oldukça önemli bir sosyal yaşantı biçimi bizim tarihimizde anlaşılan. Buna bir ilişki biçimi diyelim. Onu artık biz bir arada konuştuğumuzda (özellikte Gül Özsan'la çok konuştuk) eşrafın sabit bir varlık olmaktan ziyade bir ilişki biçimi olduğuna karar verdik. Mesela ben daha sonraki çalışmamda Ferhunde Özbay'ı izleyerek[12] evlatlıkları incelediğimde bu aslında Osmanlı'dan beri gelen, patrimonyal hanenin etrafındaki ikincil haneler ve onlar arasındaki himaye ilişkilerini görmüştüm. Bu himaye ilişkisiyle ilgili, "eşraf" diye nitelenen sosyal zümre. Başka bir deyişle eşraflık ilişkisi, seçkinlikle, seçkinlik kalıplarıyla ilgili ve öyle kuruluyor. O bir şekilde ekonomik güç gitse de devam ediyor. Yine de yeni seçkinlik biçimlerini görmezden gelmemek lazım. Onun üzerine daha çok yazılabilir belki. Biz saha çalışmamızda ona dairde çok gözlem yaptık. Kentlerde hakikaten yeni kentleşmeyle birlikte yeni seçkinlik kalıpları beliriyor. Her yerde bunu görmemiz mümkündü; İstanbul'daki sitelerin çok benzeri lüks siteleri (güvenlikli siteleri) Anadolu'da da bulabiliyorsunuz. Ben Maraş'ta yaşamadım ama hep yaz tatillerinde giderdik, seneler boyunca nasıl değiştiğine dair az çok bir fikrim var. Bir resim var zihnimde, baraj manzaralı evler şeklinde siteleri orada gördük. Eşraf kökenli olmak aynı zamanda nasıl orta sınıf üretiyor? Ferhunde Özbay'dan farklı olarak ikinci çalışmamda (evlatlıklarla ilgili araştırmamda)[13] ortaya attığım güçlü argüman buydu. O

11 Durakbaşa, A. (2010), 'Taşra Burjuvazisinin Tarihsel Kökenleri', *Toplum ve Bilim*, 118, 6-38.

12 Özbay, F. (1999), Turkish Female Child Labor in Domestic Work: past and present. Project Report submitted to ILO/IPEC, İstanbul: Boğaziçi University Press.

13 'Türkiye'de Evkadınlığının Sosyal Tarihine Bir Bakış: Ev Hanımları, Kadın Akrabalar, Hizmetçiler, Evlatlıklar' başlıklı TÜBİTAK projesinin yürütücüsü; Prof. Dr. Ferhunde Özbay

hizmetliler halesi dediğim eşrafın etrafında oluşan, belki ilk kuşak olmasa bile ikinci kuşakta mutlaka orta sınıflaşma eğilimini gördük. Yani o ilişki aslında orta sınıf kalıpları üretiyor ilginç biçimde. Seçkinlik bir şekilde aktarılıyor. Bunu evlatlık olarak yetişmiş olanlarla yaptığımız görüşmelerde çok güzel anlattılar. Bu benim yine etik-metodolojik meseleme gelip dayanıyor; yazamama meselesine. Yanınıza gelirken bile okudum görüşmeleri, hakikaten onları nasıl yazacağımı keşfetmem gerekli.

• *Size yardımcı olabilecek bir şey aktarayım. Siz nasıl değerlendirirsiniz onu da merak ediyorum açıkçası. Eşraftan farklı geçiş patikaları var dediğiniz için ona burjuvazi diyemiyoruz, orada bir heteronjenlik söz konusu, yani yörüngeler farklılaşması var. Bu farklılığı yansıtabilmemizde metodolojik açıdan Bourdieu'nün "sermaye türlerinin dönüşümü" kavramı farklı patikaları analiz etmede epey yol açıcı olmuş görünüyor. Çünkü çok fazla hikâye var. Onları bir anlamlılık şeklinde, burada kalıplar var diyebilmemize olanak verecek şekilde dile getirmenize yaramış. Kültürel sermayesi çok fazla bir aile o sermayeyi elinde tutabiliyor ama bunu ekonomik sermayeye dönüştüremiyor. Biraz daha orta sınıf tabakalara inebiliyor, ya da tam tersi bunu kullanabiliyor ve bunu sosyal sermayeye aktarıyor. Böyle birşey gözlemledim, bu çok işinize yaramış.*

A.D: Bir de eşrafla siyaset arasındaki ilişki de çok kuvvetli bir ilişki. Hala AKP oradan besleniyor ve kendine oradan bir iktidar alanı yaratıyor. Mesela ekonomik açıdan, benim anne tarafım, çok geniş aile ama çok varlıklı değiller. Ekonomik açıdan öğretmenlik vb. devlet memurluğu gibi mesleklerdeki insanlar, eşraf oldukları için politik mevkilere gelebildiler, milletvekili seçildiler. Bu tabii yeni bir iktidar alanı yaratıyor, yeni bir güç imkânı sağlıyor, yeni bir zenginlik kaynağı yaratıyor. Ve sonra ekonomik güç de geliyor. Onun için taşradaki bağlantılar daha girift. İnsanlar, mesela ben hep ona şaşırmışımdır, çok daha politikler, kadınlar erkekler çoluk çocuk, hangi tarafta ne oluyor, ne bitiyor her şeyin farkındalar. Ben çocukken gittiğimde de bunu hissederdim. Herkes politik figürleri daha iyi tanıyor, daha bir canlı, cisimleşmiş bir siyaset var taşrada.

• *Raporda taşrayı nasıl kullandığınızı çok net anlatmışsınız. Sizin gördüğünüz taşranın merkezden nasıl farklı olduğunun altını çiziyorsunuz, bunu burada da tekrarlamanızı istesem. Çünkü Türkiye siyaset biliminde ve sosyolojisinde paradigmatik bir ağırlığı var. Osmanlıdan Cumhuriyet'e*

(Danışman), Temmuz 2008- Aralık 2009; Mart 2010 son rapor kabul edildi.

merkez var, dinamiğin olduğu metropoller var, taşrada ise başka bir dinamik var ve ikisi arasında ilişkiler var, çatışma var. Bu kurguda taşra ve merkez iki ayrı nesne olarak sosyal bilim yazınında karşınıza çıkıyor. Bunu nasıl kullanıyorsunuz? Biraz "taşra" denen nesne üzerinden bunu anlatmanızı istesem çok kısa.

A.D: Galiba onu seçimimde Şerif Mardin'in sözettiği "merkez-çevre çatışması" meselesi etkiliydi. Ama bu konuda Gül Özsan farklı düşünüyor olabilir. Hatta bununla ilgili yazdı da bir yazı.[14] Ben merkezden farklı dinamikleri olduğunu düşünüyorum. O anlamda taşrayı kullanmaktan yanayım biraz.

• *Taşrayı merkezden ayıran nedir?*

A.D: Onu tartışmıştık. Bir yandan merkezle çevrenin bu kadar birbiriyle çatışmalı olarak kullanılması da bir değişim geçiriyor. Taşra burjuvazisi yalnızca taşrada etkili olan bir burjuvazi değil, hepsinin hemen hemen metropolle ilişkisi var. Dolayısıyla, ki çok yazıldı, İstanbul-Taşra burjuvazisi karşıtlığı doğru değil. Öyle bir karşıtlığın olmadığını konuştuğumuz çoğu iş adamı da belirtti. Pekâlâ, İstanbul'da da çok etkili olabilmekteler. O derece güçlü holdingler var, bizim görüştüğümüz grupların içinde de vardı. Dolayısıyla ne açıdan farklılık var? Toplumsal ilişki ağlarının kuruluş biçimi farklı. Bildiğimiz şeyler, çok bildik şeyleri tekrarlayacağım diye endişe ediyorum ama metropolde ilişkiler anonimlik üzerine kuruludur. Tabii ki ağlar var her yerdeki gibi ama bence toplumsal ağların kuruluş biçimi, toplumsalın yaşanma biçimi farklıdır. Taşraya gittiğinizde bunu hissediyorsunuz, size hissettiriyorlar zaten.

• *Daha fazla insanın birbirini tanıyarak bilerek yaşadığı ilişki biçimi var.*

A.D: Onun içinde burjuvazinin özellikleri o yönden farklı, yani sınıfın yaşanma biçimi farklı. Ama bir yandan da şunları farkettik; burjuvazinin hep bir öykünme ihtiyacı da var İstanbul'a. Bize şunu anlattılar; İstanbul'daki zenginler veya işadamları teknelerde boğazda yaşıyor. Ama taşradaki böyle yaşamıyor. Bunu denemişler, geldiklerinde tekne tutup Boğaz'da geziyorlarmış. Taşrada zenginliği yaşayamamanın öyküsünü anlatıyorlar size. Onlara göre aslında zenginlik burada yaşanıyor, yani İstanbul'da. Yeni seçkinlik kalıpları oluşuyor dedim ya ben hatırlarım eskiden İstanbul'dan Maraş'a gittiğimizde

14 Özsan, G. (2013), "Türkiye'de 'Modern Olma' İdeali ve Modernlik Deneyimi: Avrupa Birliği'nin Toplumsal Tahayyüldeki Konumunu Yeniden Düşünmek", *Marmara Avrupa Araştırmaları Dergisi*, Marmara Üniversitesi Avrupa Birliği Enstitüsü Yayını, 21, İstanbul, 61-85.

Vakko'dan bir şey ısmarlanır götürülürdü. Vakko önemli bir markaydı. Şimdi de şöyle bir şey, daha gelişmiş bir ritüel var; sabahleyin Antep'ten Maraş'tan uçağa biniliyor, metropollerdeki müthiş AVM'ler ziyaret ediliyor. Kadın grupları yapıyor bunu, aynı gün geri dönülüyor. Bu farklı bir yaşama biçimi. Bu zenginlik nasıl yaşanıyor? Böyle farkları görebilmek ne katar bize? Herhalde bir şeyler öğreniriz buradan, nasıl davranır bunlar, politik bakış açıları nasıl oluşur, sosyal sınıf ilişkileri nasıl oluşur vb.

• *AKP üzerinden örnek verdiniz az evvel. MHP ve CHP siyasetinin beslendiği kanallarda da çoğu zaman aynı aileler var. Siyaset icra tarzları üzerinden kıyaslara gidilebilir mi, burada eşmantıklar ortaya çıkarılabilir mi sizce?*

A.D: Türkiye'deki farklı muhafazakârlık biçimleri üzerine bir yerde ya konuşmuştum ya da yazmıştım. Biliyorsunuz tam da o sıralarda bizim araştırma zamanında DYP diye bir parti vardı ve birden yok oldu. Ve oradaki aileler söyledi, böyle bir boşluğa düşüverdiler. Ama ilginç şekilde bir yandan da kayış da hızlı oldu sanki. AKP başardı bunu, bir süre için hegemonyayı kurabildi. Orada bir damar var yani. Bu farklı düşünce ve hissiyat damarlarını farkedebilmek herhalde araştırmalar için değerli olabilir.

• *Bir adım geri gitmek gibi olacak ama kadınların tarihiyle, ev kadınlarının sosyal tarihiyle ilgili bir araştırmanız daha var. Bu konuda bir şeyler söylemenize fırsat vermek istiyorum. Bence farklı ilgileriniz arasında şöyle bir bağlantı da var; sonraki orta sınıf kategorisi üzeriden araştırmanızda da ev kadınları ve ev kadınlarının temizlik işçileriyle olan ilişkileri üzerine olan çalışmanızda da zihninizde devam eden sosyolojik araştırma konusu olarak orta sınıf meselesi duruyor. Son iki senedir bizde de entelektüel tartışmalarda öne çıktı orta sınıf sorunu. Hem bu orta sınıf sorunsalı üzerine ne düşündüğünüzü soracağım, oradan da bunu ev kadınlığının sosyal tarihi meselesiyle bağlamanızı isteyeceğim. Ve biraz sosyal tarih, metodoloji ve sınıf çalışmaları arasındaki ilişki üzerine bir şeyler söylemenizi isteyeceğim. Metodolojinin kullanımıyla ilgili, yani kadınlığın tarihi ile sınıf tarihini ve bunları bireysel yansımalarıyla ilgili konulardaki öneri ve görüşlerinizi almak istiyorum.*

A.D: İstanbul Ünivesitesi'nde orta sınıflarla ilgili toplantı[15] olacak, oraya da

15 "Sosyal Hareketlilik ve Orta Sınıflar" konulu Atölye, 20-21 Ocak 2016, İstanbul Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü.

katılacağım. Şunu düşünüyorum, bunun üzerine, sınıf bilinci ya da sınıf farkındalığı olan toplumlar ile olmayanlar arasındaki ayrım üzerinden konuşmak istiyorum. Aslında Türkiye'de sınıf kavramı pek sevilmiyor. "Seçkinlik" kavramı daha çok seviliyor. Sınıf kavramını sevmeyen bir toplumun içindeyiz. Şimdi burada onun için İngiltere'den farklı.

• *ABD'ye benziyor, herkes biraz orta sınıf.*

A.D: Biz orta sınıfı severiz. Böyle bir şey var. Örneğin "serbest çalışıyor" lafı gibi. Öyle bir kategori var. Herkes bizde serbest çalışıyor. İşportacı da serbest çalışıyor. Bunu düşünerek, sınıf çalışırken sınıf algısı üzerine kesinlikle durmak lazım. Bir de farklı orta sınıf olma halleri sorunu var. Orta sınıfı parçalamamız gerekiyor herhalde, zaten yapılıyor da. Türkiye'ye özgü ne var? Mesela ben kendimi orta sınıf zannediyordum. Ama aslında orta sınıf olmadığımı düşünüyorum. Orta sınıf sanmamda eşraftan gelmemin etkisi var. Hiç Maraş'ta eşraf olarak yaşamadım ama annem evde eşraftan olmayı hissettiren bir kadındı. Sözüyle falan hissettirir. Köylülükten farklılığını ortaya koyar. Bu sınıf dilini kullanır. Orta sınıflar konusunda yeni bir bilinç de yavaş yavaş gelişiyor. Bu durum yeni kapitalizmin gelişmesiyle ve daha keskinleşmesiyle ilgili bir şey. Bundan sonra artık orta sınıfın bir bölümü kendisini daha kolay işçi sınıfına yakın hissedebilecek. Kendine "işçi" demeyebilir ama emek, emekçi diyebilecek. Bunu ben mesela akademide görmeye başladım, hem de kendimde hissetmeye. Bunu keskin olarak hissediyorum.

• *Akademideki çalışma ilişkileri için söylüyorsunuz, değil mi?*

A.D: Evet, akademisyen kolay kolay kendisini emekle özdeşleştirmez. Toplumsal olarak eğitim bizi yüksek bir yerlere koyar. Ama bu yanlış bir algı, bir yanılsama bu. Çalışma koşullarınız gitgide güvencesizleştikçe bu konuda bir değişme oluyor. Sosyolojide "hayatta kalma, tutunma" meselesini daha çok konuşmalıyız. Sınıf algısı meselesini bir şekilde konuşmalıyız; eskiden kalma düşünce kalıpları nesnel koşullar değişse de algımızı biçimlendirmeye devam ediyor, ilginç biçimde. Ben sosyal tabakalaşma dersini veriyorum. Orada enteresan bir durumla karşılaşıyorum. Sosyoloji öğrencileri bile aslında "sosyal sınıf" kavramını kullanmakta zorlanıyorlar. Mesela İngiltere'de doğrudan doğruya "*my working class origins*" diye konuşur birisi, yani "işçi sınıf kökenlerim". Ben daha bir tek öğrencimin böyle konuştuğunu duymadım. Eğitimini alıyorsunuz ve böyle bir dile alışamıyorsunuz. Böyle konuşursan, ayrımcılık yapıyorsun gibi algılanıyor. İlginç şekilde eşitleyici bir dil var, Osmanlı'dan

bize kalan. Bunun üzerine herhalde düşünmek lazım. Orta sınıfta çok raslanan bir özellik bu; belki bu sınıfın yapmacıklığında, yapaylığında içkin olan bir şey. Eşrafta da olan bir şey, orta sınıflara sirayet eden bir şey, eşitleme aslında bir tür şeçkinlik kalıbı. Onlar evlerinde yetiştirdikleri evlatlıklara "aileden biri" diyorlar. Kızkardeş, bacı hakikaten. O ilişki öyle sürüyor ama biliyorsun bir yandan farkı. İnce ince öyle ayrımlar var ki; gündelik hayatın içinde görebiliyorsunuz. Eşitleyici tavır esasında seçkinlik kalıbının öteki yüzü. Orta sınıfta da böyle. Aksu Bora bu konuyu çalışmıştı;[16] orta sınıf kadın ile çalışan temizlikçi kadın arasında bir yandan arkadaşlık, dostluk, yardımlaşma dayanışma varmış gibi, ama öyle kesilme, kopuş noktaları var ki, o hikâyeler çok ilginç.

● *Feminist sosyal bilimle ilişki üzerine bir şey soracağım. Aslında tarihi olarak da sosyoloji mesleğinin icrasıyla ilişkili bir şey: Sosyal araştırmacının politik angajmanla saha araştırması yapma, araştırma nesnesi kurma arasında kurduğu, benim biraz sorunlu bulduğum bir ilişki var. Türkiye'yle sınırlı değil ama Türkiye'de daha fazla sanki. Eylemcilik bazı noktalarda politik angajmanı ön plana çıkararak araştırma nesnesini çarpıtıyor veya dönüştürüyor. Kendi feminist sosyal araştırma deneyiminizden bakarsanız, bu ilişki nasıl kurulmalı? Angajman ve sosyal araştırma arasındaki ilişkiyi siz nasıl kurdunuz, siz bunu nasıl deneyimlediniz? Bir de orada politik bir eleştiri de var. Ev kadınının sosyolojisi olsun, taşradaki toplumsal cinsiyet eşitsizliği ile ilgili olsun bir durum gözlemliyorsunuz ve o durumun yanlışlığı, adaletsizliği üzerine de kamusal bir ödev olarak belki, sosyolojik analizde altını çiziyorsunuz. Bu ilişkiyi nasıl yorumlarsınız, bunun Türkiye'de kötü ya da çarpık yapıldığı, örnekleriyle nasıl yapılması gerektiği, feminist açıdan nasıl iyileştirileceği ile ilgili pozisyonunuzu öğrenmek istiyorum.*

A.D: Biz derste "aktivist araştırmacı" olmak üzerine konuşuyorduk. Orada galiba toplumsal cinsiyet kavramı bana araç olarak çok yardımcı oldu. Bir de toplumsal cinsiyetin feminist tarih çalışmalarında kullanılma biçimi, yani bütün toplumsal süreçlerin aslında cinsiyetlendirilebileceği yaklaşımı. Ben orada feminist sosyal bilim yapmayı gördüm. Fakat şimdi yeni bir ders açtım, "disiplinlerarası toplumbilim araştırma tasarımı ve yöntemler" adında. Burada feminist çalışmaların nasıl bir yol açtığından da söz ediyoruz. Bu derste Türkiye'nin koşulları nedeniyle belki biraz da yaş gereği bilemiyorum sosyal bilimin "eylem yönelimli araştırma" yapması gerektiğini düşünüyorum. Artık böyle çalışmak gerekiyor. Yazamamanın bir nedeni de bu olabilir. Eylem bek-

16 Bora, A. (2005), *Kadınların Sınıfı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

liyor bizi. Hatta derse Oğuz Atay'ın *Eylembilim* kitabıyla başladık. Eylem bizi zorlarken insan yazamıyor. Hatta ben dersleri bile eylem yönelimli düşünüyorum. Algı değiştirebilmek mesela belki bizim misyonumuz olabilir.

• *Kamusal müdahaleler yapabilmek, politikaları etkileyebilmek anlamında mı söylüyorsunuz?*

A.D: Aktivizm de olabilir. Bugün yaptığımız dersin sonucunda şu noktaya vardık mesela, yeni kamular oluşturmak. Belki üniversite kampüslerinde, kampüsleri yeni kamulara dönüştürmek ve müzakere yapabilmek. Çünkü hakikaten beyinler dumura uğratıldı, Türkiye'de son on küsur yıldır. Daha önce de dumura uğratılmıştı ama daha beter oldu galiba. Bizim misyonumuz artık algıyı değiştirme çabaları olmalı. Müzakere açmak olmalı.

• *Şuraya nasıl bağlayabilirsiniz. Bu misyon sosyal araştırmanın neresinde durur, sosyal bilimci için? Türkiye'nin şu döneminde Türkiyeli sosyal bilimcilerin önünde böyle bir misyon varsa, sosyal araştırma buna nasıl yardımcı olur sizce?*

A.D: Burada araştırmacının sorumluluğu var. Kendi ürettiği bilgiyi farklı kamularla paylaşma sorumluluğu. Onun için bu konuda galiba Weber'den yararlanılabilir; politik angajman öncesinde değil, araştırmanın sonrasında olmalı. Öğrencilere bir makale bulup vermiştim "eleştirel yöntemler" hakkında. Şimdi anlaşılan böyle bir alan var ve aslında dünyanın her yerinde sosyal bilimciler iyi güzel bir takım bilgiler üretiyor ve bunları nasıl paylaşacağız, araştırma nesnemiz olanlar ile nasıl paylaşacağız meselesini tartışıyorlar. Orada daha eşitlikçi bir ilişkiyi nasıl kuracağız? İşte bu arayışı ben değerli buluyorum. Bir de bu yüzden dedim genç kuşaklar yeni iletişim imkânlarını çok daha iyi kullanıyor (bloglar gibi) paylaşma imkânları ve kanalları arttı, bence çok önemli.

• *Sosyal bilimcilerin son beş on yıldır özellikle televizyonlar ve gazetelerle kurdukları bir ilişki var. Gazetelerde yazmak ve demeç vermek üzerinden gelişen bir ilişki modeli bu biraz da. Bu çizdiğiniz sosyal bilimci misyonu, araştırmanın bu misyona katkısı nasıl olacaktır, bunun üzerinden medyayla ilişkisi konusunda neler söylersiniz? Daha geleneksel medyayı ön plana çıkarabiliriz. Akademisyenin en çok göründüğü yer TV ve gazete oluyor. Sosyal medya, Twitter çok kullanılmaya başladı, hatta oradaki kavgalar ve*

tartışmalar haber bile oluyor, ama yine de TV kanalının olayları analiz etme ve yorumlaması üzerinden akan bir ilişki biçimi var. Burada bir sorun var mı size göre? Burası nasıl daha iyi kullanılabilir? Biraz önce altını çizdiğiniz konular açısından; iletişim kurmak, bunları anlatmak ve kamusal müdahaleler yapmak açısından.

A.D: Bence son zamanlarda TV'ye daha çok iktidar yanlısı sosyal bilimciler çıkıyor. Bizler uzak duruyoruz, ben mesela uzun zamandır TV'ye çıkmak istemiyorum. TV çok iyi bir araç mı, bilmiyorum, ama belki alternatif kanallar olabilir. Mesela kadın çalışmalarından yine bir öğrencim kadın hayat hikâyeleriyle ilgili bir radyo programı yapıyor. Radyoyu kullanmak olabilir, biraz değişik iletişim kanallarını kullanmak ve kulağa hitap etmek adına.

• *O da çok kolaylaştı artık, bir radyo programını kaydedip internette yayınlamak için çok kolay araçlar var.*

A.D: TV tartışma programları falan her şey çok yavanlaştı. İnsanlar artık TV'yi kapatıyorlar ya da daha çok dizi izliyorlar. Orada sosyal bilimciler çok etkili olabilir mi bilmiyorum, belki de alternatif şeylere ihtiyacımız var. Farklı kurgulara veya programlara ihtiyaç var. Dizi veya senaryo falan yazmaya başlayacağız herhalde.

Bu sizinle yaptığımız güzel bir görüşme oldu. Judith Okely ben tez yazarken bize, "yazamadığınız tıkandığınız zaman kendinizi kayda alın" diye önermişti. Ben de bu görüşme sırasında o tıkanıklığı aşabildiğimi farkettim. Sorduğunuz sorular beni farklı biçimde düşünmeye zorladı.

• *Vakit ayırdığınız için çok teşekkürler.*

Erving Goffman

TIMARHANELER

Akıl Hastalarının ve Kapatılmış Diğer Kişilerin
Toplumsal Durumu Üzerine Denemeler

Türkçe Söyleyen
Ebru Arıcan

HERETİK

Alan, Sermaye, Beğeni: Sınırlar ve İmkânlar

ÖZGÜR ARUN

DOÇENT
AKDENİZ
ÜNİVERSİTESİ,
GERONTOLOJİ
BÖLÜMÜ
OZGURARUN@GMAİL.
COM

Giriş

Son yıllarda Bourdieu sosyolojisine gösterilen yakın ilgiyi izliyoruz. Bourdieu'nün 1960 yılından itibaren yaptığı yayınlar dikkate alındığında, Türkiye akademisinin üretime dönüşecek biçimde Bourdieu sosyolojisiyle didişmesi ya da hemdert olması için çeyrek asırdan fazla zaman geçmiştir. Bir kaç yıl önce Nur ve Koytak (2013) tarafından Bourdieu sosyolojisiyle hemhal olan yayınlar taranmıştır. Buna göre, Türkiye'de ilk yayının çıktığı 1995 yılından itibaren 2000 yılına kadar 8 çalışma, 2001 ve 2006 yıllarında 25 çalışma ve 2007 ile 2012 yılları arasında ise 103 çalışma üretilmiştir. Yıllar itibariyle yapılan dönemselleştirmede eser sayısının artışı oldukça dramatiktir. Son dönemde yaşanan bu çarpıcı artışın nedenleri, editörlerin Bourdieu sosyolojisiyle olan teması, buna bağlı olarak araştırmacıları yönlendirmeleri ve akademide bir etki alanı yaratmaları olarak sıralanmaktadır. Niceliksel artışın önemli nedenlerinden birisi de, Bourdieu'yü ilk ve ikincil düzeyde kaynaklardan okuyarak aktaran teorik çalışmalardır. Bunlara ek olarak, 2013 yılından sonraki zaman zarfında alanda başka bir gelişme de yaşanmaktadır: Bourdieu'nün eserleri "Türkçe söylenmektedir". Bourdieu'nün eserlerinin Türkçe söylenmesi, önümüzdeki zaman zarfında Bourdieu sosyolojisine ilişkin ilgiyi daha da artıracaktır.

Alanda gerçekleşen bu müdahalenin, sadece teorik biçimde, aktarıcı rol üstlenen çalışmalardan ziyade, teori ve ampiriyi kucaklaştırabilecek bilimsel üretimin gerçekleşmesini sağlayacak bir girişim olduğu kanısındayım. Bu girişimin en kritik yapıtaşı ise Bourdieu'nün yönelimini sistematik olarak ortaya koyduğu *Distinction* (1984) adlı eserinin dilimize çevrilmiş olmasıdır. Çevrisi meşakkatli olan ve maharet gerektiren *Distinction*, Heretik yayınları tarafından *Ayrım: Beğeni Yargısının Toplumsal Eleştirisi* başlığıyla basıldı. *Ayrım*'ı Türkçe okuma olanağı Türkiye akademisi açısından eşsiz bir fırsattır. Bunun yanında, okunması durumunda, Bourdieu sosyolojisiyle temas eden araştırmacıları da sarsacak nitelikte bir eserdir. Nitekim, okuyanlar, Bourdieu'nün alana ilişkin kavramlarını ve çözümlemelerini masa başında gerçekleştirmediğini, teorik yaklaşımının bir anda ve öylesine vuku bulmadığını; onun sahada, araştırma sürecinin içinde provokatör bir anlayışla, bizzat ve ekibiyle birlikte, zaman zaman determinizme ve nedenselliğe bulaşma tehlikesine rağmen, büyük veriler ile çalıştığını, istatistiki teknikleri kullanarak analizler gerçekleştirdiğini, kavramsallaştırma/operasyonelleştirme sürecini başarıyla tamamladığını izleyebileceklerdir.

Basitçe, nicel veri toplama tekniklerini kullanmanın ötesinde, müdahil biçimde nitel veri toplama tekniklerinin de kullanılarak, zengin veriler üretildiğini, "ne" sorusunun yanında "nasıl" sorusuna da yanıt arandığını izlemek, "teorik çalışan" kimi okuyucular için şaşırtıcı olabilecektir.

Bu yazı, ne *Ayrım*'ın bir değerlendirmesi ne de okuyuculara, nasıl okunması gerektiğini söyleyecek bir habercidir. Bu yazıda amacım, Bourdieu'nün dilimize çevrilmesinden sonra, daha da artacağına inandığım tanınırlığı sayesinde üretilecek yeni çalışmalar için bir kılavuz sunmak da değildir. Burada Bourdieu'nün kavramsallaştırmasının Türkiye'de operasyonelleştirilmesi sırasında ortaya çıkabilecek muhtemel kazalara dair bir müddettir zihnimi meşgul eden düşünceleri paylaşmak istiyorum. Kısa bir Bourdieu takdiminden sonra, iki bakımdan, ampirik ve teorik açıdan riskleri ve eleştirileri ortaya koymayı deneyeceğim; ardından bazı riskleri bertaraf edebileceğini düşündüğüm iki hatt-ı harekât sunacağım.

Takdim

Bourdieu'nün beğeniler teorisi, 1960'lı yıllarda Fransa'da gerçekleştirdiği bir dizi araştırmada, nicel (kabaca anket çalışması) ve nitel (mülakat ve odak grup çalışmaları gibi) teknikleri kullanarak elde edilen verinin ikincil analizine dayanmaktadır. İlk araştırma 1963 yılında gerçekleştirilmiş ve ikinci dalgası ise 1968-1969 yıllarında sonuçlanmıştır. Araştırmaların bulguları, tartışmalar ve

çözümlemeler, Bourdieu'nün ana eseri olarak kabul edilen *Ayrım*'da yayımlanmıştır. Bourdieu, *Ayrım*'da, bireylerin kültürel tüketim pratiklerinin ve kültürel iktidarın, beğenilerin tüketimi üzerinden, nasıl ve hangi koşullarda filizlendiğine odaklanır. Beğenilerin tüketimi, bir aktörün içinde bulunduğu sosyal kategoriye/sınıfa, resim ve müzik gibi en *muteber* görülen alanlardan, giyim-kuşam, mefruşat, yeme-içme gibi en *sıradan* alanlara değin, kültürel ürünlerin ayrıştırıcı hükmünün sürdüğü mecralarda gerçekleşir (Bourdieu, 1984: 13). Araştırmasının odaklandığı temel husus ise kültürel tüketim pratiği ile eğitim arasındaki rabıtayı sistematik biçimde ampirik veriler üzerinden inşa etmektir. Bourdieu, eserinde, bu yıllarda Fransa'da, kültürel tüketim pratiğinin ve kültürel hegemonyanın en görünür biçimde cereyan ettiği alanların, sanat, edebiyat, müzik, tiyatro, sinema gibi, seçkinden sıradan doğru sıralanan alanlar olduğunu tespit eder.

Bourdieu *Ayrım*'da (1984), beğeni ile yargı yetisinin rolünü vurgulayan bir kültür modeli sunar ki, bu sembolik şiddet yahut tahakküm aracılığıyla anlaşılabilir. Beğeni ve ona ilişkin yargı yetisi, toplumsal gruplar arasındaki çatışma, mücadele ya da onların bir diğeriyle rekabeti sırasında esastan rol oynar. Kültür, hem efendi olanın varlığını dayattığı ve kabul ettirdiği *efendi-köle diyalektiğinin* yeniden tekerrür etme biçimidir, hem günümüz kapitalist toplumun yüce yahut hâkim fetişidir (Bourdieu, 1984: 250-6).

Bourdieu, sosyal düzen içinde var olan karşıtlıkları, giyinme, yeme, içme ve sanatı icra etme/tüketme biçimlerinden yola çıkarak karakterize etmeye çalışırken, sınıfları sahip oldukları bu vasıflara göre tanımlar. İlk aşamada, üst, orta ve alt sınıflar arasındaki temel ayrımı tefrik eder. İkinci aşamada, bu sınıfları fraksiyonlara ayırır. Bu üç ana sınıf içindeki her bir fraksiyona sahip oldukları yaşam tarzını iliştirir, ki bunların hususi kompozisyonu beğeniyi üretir. Beğeni, benzer tercihleri olanları birleştirir ve onları farklı beğenileri olanlardan ayırır (Bourdieu, 1984). Böylece, beğeni, ayrımın kılavuzu olarak iş görür, alanda yer edinmek üzere mücadele veren aktörler bu kılavuzun yardımıyla tüketim pratiğini gerçekleştirir.

Mücadelenin kaynağı biriktirilen sermayenin düzeyi ve çeşididir. Sermaye türü ve hacmi, mücadele sırasında belirleyici unsurdur. Biriktirilen sermayenin türü ve hacmi beğeni tüketiminin de ön koşuludur. Bu nedenle beğeniler, sermayenin taşıyıcısıdır. Ancak belirli bir alanda paha ederler, o belirli alanda aktörlerin pozisyon almasını sağlarlar. Alan değiştiğinde, sermayenin türü ve hacmi ve onun taşıyıcısı beğenilerin yapısı da değişebilir. İşte bu nedenle beğeni ve sermaye alana özgüdür. Alan, içinde toplumsal pozisyon için mücadele veren faillere kendi koşullarını dayatan, önceden yapılaşmış konumların bulunduğu bir oyun alanıdır. Burada oynanan oyun, güce dayalıdır. Alan, bu

güç ilişkilerinin sürdüğü yapıyı ve onun içindeki tüm eylemleri, dışarıdan yapılandırır. Ne kadar bağımsızsa o kadar da hegemoniktir; diğer alanlardan etkilenemeye o kadar kapalı, ancak onları etkilemeye de o denli niyetlidir (Arun, 2012).

Bourdieu sosyolojisi, nesnel ve öznel olan arasındaki ilişkiye diyalektik bir bakış açısı getirmeye çalışır. Örneğin, teorinin mühim kavramlarından birisi olan kültürel sermayenin yahut beğeninin, her durumda ve her biçimde tekrarlanan sabit bir tarifi yoktur. Diyalektik bakış açısı, her defasında, kültürel tüketim pratiğinin cereyan ettiği her bir farklı alanda sermayeyi ve beğeniyi yeniden ele alıp değerlendirir. Beğeniler teorisi, diyalektik bakış açısıyla ve kavramsallaştırmasıyla, örneğin alan kavramını devreye sokmak suretiyle, nesnel ve öznel arasındaki çatallaşmaya, kültürü anlamak üzere organize edilen farklı öznelci ve nesnelci yaklaşımlara bir açılım getirmeye çalışır; ikisi arasındaki farkı billurlaştırır, iki yaklaşımı tamamlayıcı biçimde kullanmayı öngörür. Böylece gerçekleşen kültürel tüketim pratiğini sistematik biçimde anlama imkânı için zengin mekanizmalar sunar (Arun, 2014).

Eleştiriler

Bourdieu'nün çalışmaları literatürde geniş biçimde eleştirilir. Örneğin, onun çalışmasındaki neo-Marksist yaklaşımın tanzim edici yanı eleştirilir (Turner ve diğerleri, 2002). Bourdieu'nün analizi 1960'lı yıllarda yapısal Marksizme çok fazla uyarlanmıştır. Bu nedenle, analizleri, bireysel tercih olasılığını ortadan kaldıran bir yaklaşım sunar. Diğer bir eleştiri ise *Ayrım*'ın demode olduğunu ileri sürer (Jenkins, 1992). Bu eleştiriler, beğeniler teorisinin ilk formüle edildiğinde, kültürel tüketime ilişkin çözümlemelerinin yeterli olduğunu söylerken, hayli parçalanmış toplumlarda güncel olmadığına işaret etmektedirler.

Günümüzde sınıflar arasındaki sınırların bulanıklaştığı ve kültürel elitlerin daha fazla ayırıcı kültürel aktiviteler konusunda bir tekel olmadıkları vurgulanmaktadır. Nihayetinde, Bourdieu'nün kültür ve beğeni analizinin yanlış anlaşıldığı ve genellenebilir olmadığı belirtilmektedir. Örneğin, Archer (1997), Bourdieu'nün Fransız toplumuna özgü araştırmaları sonucunda elde ettiği kavramsal yaklaşımı genellemeye çalıştığını söylemektedir. Bourdieu'nün yanıtı ise, bir çalışmanın evrensel bir çerçeve çizmesinin imkansız olmadığı, sınıfların, kendilerini, beğenileri yoluyla diğerlerinden ayırmalarının genel bir fenomen olduğu yönündedir (Bourdieu, 2000: xi-xii). Ayrımın mekanizmalarını ortaya koymak üzere, Bourdieu, tüm kültürel pratiklerin bir hiyerarşik ölçeği kullanarak karşılaştırılabilir ve sınıflanabilir olduğunu varsaymaktadır. Buna karşın, kimi araştırmacılar (DiMaggio, 1991; Holt, 1997;

Lamont ve Lareau, 1988;), Bourdieu'nün ampirik çalışmasında kültürel sermaye kavramının değişken kullanımlarının olduğunu ve bunun teorik karmaşaya yol açtığına işaret etmektedirler. Nitekim onlara göre kültürel sermaye, farklı kullanımlarının tersine, kurumsallaşmış, yaygın olarak paylaşılan, yüksek statü kültürüne ait tavırlar, tercihler, davranışlar, diplomalar ve ehliyetlerden oluşur, bu minvalde sosyal ve kültürel ayrım için kullanılabilir (Lamont ve Lareau, 1988). Benzer olarak DiMaggio (1991), kültürel sermayeyi, kültürel ürünlerin tüketimi ve kurumsal olarak kabul edilen genel saygınlığıyla sınırlar. Bourdieu'ye göre ise, kültürel sermaye çok farklı biçimlerde ölçülebilir. Bunlar, yeteneğe, duyarlılık ve varlığa, güzelliğe, yaratıcılığa, bireyselliğe, başarıya iliştirilmiş malumat gibi bir dizi likit özelliklerdir. Bunlar hep birlikte kültürel elitlerin habitusunu oluştururlar. Bu nedenle, kültürel sermaye kavramının farklı kullanımı söz konusu olamaz. Onun alana bağlı olmasından dolayı farklı tanımlanması söz konusu olabilir. Etkileşimler sürekli olarak, her durumda, her zaman, tek ve belirli bir alanda gerçekleşmediği için kültürel sermayenin sınırları ve kullanımı alana özgüdür. Kültürel sermaye, bu nedenle alandan bağımsız değerlendirilirse farklı biçimde tanımlandığı düşünülebilir. Oysa, toplumsal yeniden üretim içinde, beğenilerin sosyal ayrımı nasıl örgütlediğini ampirik olarak anlamak için, kültürel tüketimin gerçekleştiği alanın tanımlanması ve bu belirli alan içinde kültürel sermayenin bileşenlerinin operasyonelleştirilmesi gerekir. Bu yaklaşımı görmezden gelerek yapılan ampirik çalışmalar, beğenileri çoğunlukla farklı alanlara mahsus kültürel sermayeyle birleştirerek ve onu belirli bir alan içinde izole etmeksizin ölçmeye çalışırlar. Oysa tüm sermaye türlerinin, tüm alanlarda işlediğini sanmak kusurludur.

Sınırlılıklar

Özellikle Kuzey Amerika'da yürütülen geniş ölçekli çalışmalarda, Bourdieu sosyolojisi son 20 yıldan bu yana sınanmaktadır. Bu çalışmalara örnek olarak DiMaggio (1987, 1991) ve Peterson (1992) verilebilir. Bunlar, büyük çaplı bir ölçekle anket çalışması yapmışlar, regresyon ve faktör analizi teknikleriyle değerlendirmeler gerçekleştirmişlerdir. Amerikan araştırma geleneği daha çok büyük ölçekli, temsili örneklemli taramalar yaparken, Avrupa'da yürütülen çalışmalar (ve kısmen Kanada'da yürütülenler), daha fazla nitel araştırmalarla sınırlı olmaktadır. Bu bakımdan Türkiye'de de benzer bir eğilim söz konusudur. Alanı tarif etmeden, kavramsallaştırma ve operasyonelleştirme sürecini tamamlamadan, yönsüz biçimde yekten girişilen araştırmalarda kültürel sermayenin akışkanlığı billurlaşmaz, sınıfları görünür kılmada başarısız olabilir. Örneğin Erickson (1996) araştırması sonucunda beğenilerin sadece işyerinde ayrıcı bir işlevi olduğunu iddia etmektedir. Erickson'un bu analizi kültürel

sermayenin bir ölçümü olarak, tüketim alanlarından ziyade teorik ve ampirik düzeyde sınırları net biçimde çizilmemiş olan iş alanına eklemlenmektedir. Oysa Bourdieu'ye göre, tüketim alanları son derece yayılmıştır. Sadece belirli bir ürünü tüketirken ya da kültürel aktiviteye angaje olurken değil; ama aynı zamanda hane içinde, işyerinde, okulda, ibadethanede kültürel objelerle ilişki halindeyken tesis edilir. O nedenle alan tarif edilmeden gerçekleştirilecek saha araştırmalarının bazı bulgularında sermaye kavramsallaştırması hususi olarak tesadüfen görünür olabilecektir. İster geniş çaplı tarama araştırmalarında isterse öznelliğe vurgu yapan nitel araştırmalarda olsun, beğeniyi kültürel nesnelerin basit tercihleri biçiminde kavramsallaştırmak sorunlu olabilecektir. Zira post-kapitalist toplumlarda, kültürel hiyerarşiler dramatik biçimde görünmez olduğu için, nesneleştirilmiş kültürel sermaye, sınıfsal sınırların ayrımını ortaya koymak amacına hizmet etmeyebilir. Bu durumda ampirik olarak gözlemlenmemesi, tüketimde kültürel sermaye farklılıklarının sınıflayıcı gücünün ortadan kalktığı anlamına da gelmez (Holt, 1997). Dolayısıyla, önümüzdeki dönemde Türkiye'de gerçekleştirilecek çalışmalarda, yalıtılmış alanlarda, tek başına bir ya da iki değişkenle, sebep sonuç ilişkisi kurarak, salt bir veri setinden hareketle analizler gerçekleştirilmesi sistematik biçimde beğenilerin dağılımını kavramayı olanaklı kılmayabilir.

Hatt-ı Harekât

Eleştiri ve sınırlılıkları da göz önüne alarak, bir karşı hatt-ı harekât belirlenebilir mi? Öncelikle, *Ayrım*'ın da çevrilmesini fırsat bilerek söylemek gerek: araştırmacılar belirli kültürel coğrafyalara münhasır beğenileri yekten devşirerek soru formlarına eklemek suretiyle Türkiye'de bir alan araştırması yapmasınlar! Türkiye'de, bu coğrafyada, hangi beğeniler seçkin hangileri sıradan olarak sınıflanabilir? Hacimli kültürel sermayenin repertuarları hangi beğenilerden oluşmaktadır? Fransa'da olduğu gibi, *La Figaro* ile *Libération* okuyucusu arasındaki kültürel ayrım, Türkiye'de hangi gazeteler etrafında nasıl gözlemlenebilir? Hatta, gazeteler üzerinden bir ayrım Türkiye'de ortaya çıkar mı? Organik ürünleri tarladan toplayanlarla, dondurulmuş gıdaları tercih edenler arasındaki ayrım hangi mecradan izlenebilir? Klasik müzik tercihinin seçkin beğeni öbeğinde yer aldığı iddiası, Türkiye'de kültürel sermayeyi kavramsallaştırmak için kullanılabilecek bir varsayım olabilir mi? Araştırmalarımızda, cirit oynamayı tercih edenle, *curling* tutkununa ulaşıp, kültürel tüketimleri sırasındaki meyillerini gözlemleyebilecek miyiz? Ya da yağlı güreş ve grekoromeni tercih eden arasındaki ayrım nerede yuvalanmaktadır? Türkiye'de saza karşın obua, keman ve çello birlikteliğinden mütevellit olarak icra edilen bir eseri tercih etme eğilimi bize ne söyleyecektir? Bu durumda sazla girişilen klasik müzik

icralarını ve bunların tüketicilerini marjinal bir grup olarak çizginin dışında mı saymalıyız? Yoksa örneğin belgesel izlemenin yekten yüksek kültüre angaje olmakla ilişkili olduğunu iddia edebilecek miyiz? Bu durumda televizyona bağlı gerçekleşen tüketimi pejoratif bir aktivite olarak kodlayan anlayışı nereye koyacağız? Tüm bu ve benzer sorular bir retorik değildir. Kimileri düşülen tuzakların da habercisi mahiyetindedir.

O halde, tek tip, açık ya da kapalı uçlu sorular ve bunlara bağlı olarak gerçekleşen yönsüz bir ölçme araştırmacılara sınırlı bir kavrayış sunacaktır. Geniş çaplı temsili yoklamalar gerçekleştirmek isteyen araştırmacılar, kavram-gösterge-değişken hesabını yaparken, dikotomik olarak ölçme alışkanlığından vazgeçmelidirler. Araştırmalarda, kaba ikili karşıtlıklar kurarak, mahsus bir kültürel kategoriyi, karşıtından faydalanarak tarif etmekten kaçınılmalı, mutlak suretle bir yörüngede ölçme süreci gerçekleştirilmelidir. Böylece, kültürel bir tercihin dikotomik olarak tarifinin zımnen karşıtını da sınıflamasına müsaade edilmemelidir. Tek bir sorudan ziyade indeks değişkenler oluşturarak, olası toplumsal pozisyonların, kültürel ürünlerin ve bunlara iliştirilmiş beğenilerin alandaki yörüngesi kavrayışçı biçimde anlaşılmaya çalışılmalıdır. Nitekim nitel ve nicel olarak ölçmeyi olanaklı kılan, zaman ve bütçe kısıtlılığı yaşamayan, Bourdieu sosyolojisine yaslanarak gerçekleştirilen Avrupa kaynaklı, araştırmalar hatalı/eksik ölçmeye dair mühim bir eleştiri sunmaktadırlar. Onlara göre, kültürel tüketimi çözümlemeye çalışan birçok araştırmada kavramların soyutlama düzeyi belirsizdir, "beğeni kültürüyle sosyo-ekonomik gruplar arasındaki uyum analizleri dikotomilere dayandığı" (Bennett, Emmison ve Frow, 1999: 12) için eleştirilmektedir. Basit ikili karşıtlıklar oluşturularak gerçekleşen ölçme eğilimi, araştırmacıyı bulgularının analizinde somutlaştırılmış ikiye bölünmelere dayanan açıklamalara sevk eder. Bourdieu'nün kendisi de kavramın açıklama gücünün tehlikeli biçimde bir totolojiye dönüşmenin eşiğinde olmasından dolayı rahatsızdır (Bourdieu ve Wacquant, 1992: 129).

İhtiyaç duyacağımız şey yaratıcı biçimde oluşturulmuş indeks değişkenlerdir. Nitekim Bourdieu'ye göre kültürel sermaye, resmi eğitim düzeyi, kişinin kültürel etkinliklere katılımına olanak veren doğduğu ve yaşadığı yerleşim yerinin büyüklüğü ve bireyin kültürel faaliyetlere katılım sıklığı gibi değişkenlerden bir indeks yaratmak suretiyle ölçülebilir (Bourdieu, 1974: 327). Başka bir deyişle, resmi eğitim ve habitus, kültürel sermayenin iki önemli bileşeni olarak kavramsallaştırılabilir. Daha önce tartışıldığı biçimde eğitsel zemin (okulda ve ailede sağlanan eğitim) üstü örtük olarak, potansiyel düzeyde kültürel sermayenin kendisidir. Çünkü Bourdieu'ye göre, sosyokültürel pratiklerin büyük çoğunluğu kişinin kültürel birikiminin atıl tarafı olarak teşkilatlanır (Bourdieu, 1986: 243–6). Habitus ise, uygulayıcısına kendi sosyal dünyasını daha kompleks, donanımlı ve detaylı görme kuvveti sunacak bi-

çimde, kültürel üretim ve tüketim pratiğiyle ilişkilidir. Kültürel sermaye, temelde bu iki bileşenden müteşekkildir. Buradan da anlaşılacağı üzere, kültürel sermaye, hem resmi eğitimle kazanılan hünerleri hem de prestij ve toplumsal saygının kaynağı olarak habitusları bir arada değerlendirerek ölçülebilir. Zira kültürel sermaye, Türkiye'de, hünerler, değerler, alışkanlıklar, eğitsel geçmiş/zemin gibi değişkenlerin bir bütünü olarak anlam kazanmaktadır (Arun, 2009, 2012, 2014).

Yine de, eldeki verilere dayanarak oluşturulan değişkenlerin, bireylerin sahip olduğu kültürel sermayenin tamamını ölçebilme yeteneği ve gücü olduğunu iddia etmek, iki nedenden dolayı yersiz olacaktır. Birincisi, ampirik ölçmenin sınırlılıkları da göz önüne alınarak, yaşam boyu biriktirilen kültürel sermayeyi kesitsel bir araştırmada bütünüyle ölçmenin ne kadar mümkün olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Zira veriler, nasıl yaşadıklarını ve yaşamlarını nasıl algıladıklarını anlamak üzere, hem bireylerin nesnel şartlarını hem öznel değerlendirmelerini ancak yaşam seyrinin belirli bir kesitinde içerebilir. Oysa sosyal dünya, sadece ve basitçe değişkenlerle değil, insanların eylemleriyle inşa edilmiştir. Sosyal araştırma ise, sosyal dünyanın kabaca değişkenlerle değil, insan eylemleriyle kurgulandığı fikrini göz ardı etmeyen bir yaklaşım sunmalıdır. Bu bağlamda, sosyal araştırma, ona sahip olduğundan başka, anlamlar yüklendiğinde, değişkeni öldürmelidir. Aksi takdirde, fevkalade değişkenlerle tasarlanmış modellerin desteğiyle yapılacak çözümlemeler, kaba bir determinizmden öteye gidemeyecektir. Değişkenler gerçekte yokturlar. Hakiki ve sahici değildirler. Onları kurgulayan, operasyonel hale getiren araştırmacının kendisidir. Bu bakımdan değişkenler, kabaca örneklerin, vakaların özelliklerini tanımlayan araçlardır. Dolayısıyla, sahici olan, seçilen o örneklerin, vakaların kendisidir. Değişken olarak ölçülen ise, onların kalıntıları, sadece izleridir (Byrne, 2002; Arun, 2010).

Kültürel sermaye kavramının ölçülmesine ilişkin ikinci tehdit ise, alan kavramsallaştırmasına dayanmaktadır. Analitik olarak söylemek gerekirse, Bourdieu alanın yapısını *nesnel ilişkilerin ağı ya da konfigürasyonu* (Bourdieu & Wacquant, 1992: 97) olarak tanımlar. İşte bu anlamda, araştırmaların sınırlılığı da alanın belirlenmesinin güçlüğünde yatmaktadır. Alan yekten ve salt teorik olarak belirlenemez. Onun varlığı ve sınırları ampirik olarak gözlemlenmelidir. Ancak bu koşulda ortaya konması muhtemel alanlarda oynanan oyunun varlığı, kuralları ve orada cereyan eden kültürel tüketim pratikleri anlam kazanacaktır (Arun, 2009). Zira sermaye alana özgüdür, alan tanımlanmadan yapılacak değerlendirmeler ancak tesadüfî olarak anlam kazanabilir.

Her durumda, yukarıda da sıralanan sınırlılıkların olması, onların çözümsüz olduğu anlamına gelmemektedir. Bourdieu'nün ilk elden ve Türkçe

okunmasıyla birlikte, Türkiye'de gerçekleştirilecek çalışmaların yukarıdaki sınırlılıkları aşmak üzere geliştirebileceği stratejiler sayısızdır. Araştırmacıların sınırlılıklara karşı yaratıcı biçimde vereceği yanıtlarla, Türkiye akademisi, bu alanda literatüre mühim bir katkı sunma imkânı da elde edecektir.

Elbette, yaratıcı bir hatt-ı harekâtla gerçekleştirilecek çalışmalar Peterson'un (2005) vurguladığı ihtiyacı karşılayacaktır. Peterson, beğeniler teorisinin, 1992 yılından bu yana, Avrupa'da, Avustralya'da ve Kuzey Amerika'da sıkça sınandığını belirttikten sonra şu soruyu sorar:

Acaba bu dağılım [daha ince zevk sahibi elitlerin, birçok farklı türü tüketen hepçillere dönüşmesi] gerçeği yansıtmakta mıdır? Yoksa bu tüketim biçimi, araştırmaların sıkça yapıldığı coğrafyalara mı özgüdür? Başka bir deyişle, bu tüketim biçimi 'batıya' özgü bir tüketim biçimi midir? Diğer coğrafyalarda, örneğin Asya'da, Latin Amerika'da, Afrika'da ve bilhassa İslam dünyasında, yapılacak araştırmalar bu bakımdan önem arz etmektedir (Peterson, 2005: 261).

Türkiye'de kapsamlı biçimde, hem teorik hem ampirik düzeyde sınanması gereken, Bourdieu'nün beğeniler teorisi ve onun aynı zamanda eleştirisi mahiyetindeki güncel versiyonu olan hepçil-tekçil tezi, gelecekte yapılacak çalışmaların belkemiğini oluşturacak okumaların yaslandığı ana yaklaşımları teşkil etmesi bakımından önem arz etmektedir. Netice itibariyle, teorik aktarımlar yeterli doygunluğa ulaşmıştır; alan, beğeni ve sermaye kavramsallaştırmasıyla, sahadan gelecek bulgular gelecekteki çalışmaların odağında yer almalıdır. Elbette ampirik ölçüm sınırlılıklar içerir; ancak, bu sınırlılıkları ve onların mahiyetini, ölçme yapmadan kavramak olanaksızdır. Dahası, ölçme yapmaksızın, teorik yapıyı tehdit eden unsurları anlamak ve bu çerçevede kavrayış stratejileri geliştirmek mümkün de olmayacaktır. Kant'ın üstüne basarak söylediğini hatırlayalım: teoriden yoksun ampirik çalışma kördür ve ampirik çalışmadan yoksun teori topaldır -*"Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind"* (Kant, 1781, A51 / B75) (Arun, 2009).

KAYNAKÇA

Archer, M. (1993), 'Bourdieu's Theory of Cultural Reproduction: French or Universal?' *French Cultural Studies,* 4 (3), 225-40.

Arun, Ö. (2014), 'İnce Zevkler - Olağan Beğeniler: Çağdaş Türkiye'de Kültürel Eşitsizliğin Yansımaları', *Cogito*, 76, 167-191.

Arun, Ö. (2013), 'Rafine Beğeniler ya da Sıradan Hazlar? Türkiye'de Beğeninin, Ortamın ve Tüketimin Analizine İlişkin Bir Model', *Kültür ve İletişim*, 16 (2), 45-72.

Arun, Ö. (2012), 'Cultivated Citizens? Cultural Capital, Class, Gender and Generations in Contemporary Turkey', *METU Studies in Development*, 39 (3), 283-302.

Arun, Ö. (2010), 'Sosyal Araştırmanın Triyosu: Neden ölçeriz? Neyi ölçebiliriz? Nasıl ölçmeliyiz?', *Radyo Vizyon*, 10, 5-8.

Arun, Ö. (2009), 'Yaşlı Bireyin Türkiye Serüveni: Türkiye'de Yaşlı Bireyler Arasında Kültürel Sermaye Dağılımı', *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 8 (1), 77-100.

Bennet, T., Emmison, M. ve Frow, J. (1999), *Accounting for Tastes: Australian Everyday Cultures*, Cambridge: Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1986), 'The Forms of Capital", John G. Richardson (der.), *Handbook of Theory and Research for the Sociology Education* içinde, New York: Greenwood Press, 241-58.

Bourdieu, P. (1984), *Distinction: A Social Critique of the Judgement of Taste*, Cambridge: Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1974), 'The School as a Conservative Force: Scholastic Achievement and Cultural Inequalities', John Eggleston (der.), *Contemporary Research in the Sociology of Education* içinde, London: Methuen.

Bourdieu, P. ve L. Wacquant, (1992), *An Invitation to Reflexive Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Byrne, D. (2002), *Interpreting Quantitative Data*, London: Sage Publications.

DiMaggio, P. (1991), 'Social structure, institutions, and cultural goods: The case of the United States', Pierre Bourdieu ve James Coleman (der.), *Social Theory for a Changing Society* içinde, Boulder, CO: Westview Press, 133-155.

DiMaggio, P. (1987), 'Classification in Art', *American Sociological Review*, 52, 440-455.

Erickson, B. H. (1991), 'What is good taste good for?', *Canadian Review of Sociology and Anthropology*, 28 (2), 255-278.

Holt, D. B. (1997), 'Distinction in America? Recovering Bourdieu's Theory of Tastes From its Critics', *Poetics,* 25, 93-120.

Kant, I. (1781), *Kritik der reinen Vernunft*, Hamburg: Meiner Verlag,

Lamont, M. ve Lareau, A. (1988), 'Cultural Capital: Allusions, Gaps and Glissandos in Recent Theoretical Developments', *Sociological Theory*, 6, 153-168.

Nur, A. ve Koytak, E. (2014), 'Mümkün Bourdieu'ler uzayında bir Bourdieu:

Türkiye bilimsel üretim alanında Bourdieu sosyolojisi', *Sosyoloji Dergisi*, 29 (2), 331-356.

Peterson, R. A. (2005), 'Problems in comparative research: The example of omnivorousness', *Poetics*, 33, 257-282.

Peterson, R. A. (1992), 'Understanding audience segmentation: from elite and mass to omnivore and univore', *Poetics*, 21, 243-258.

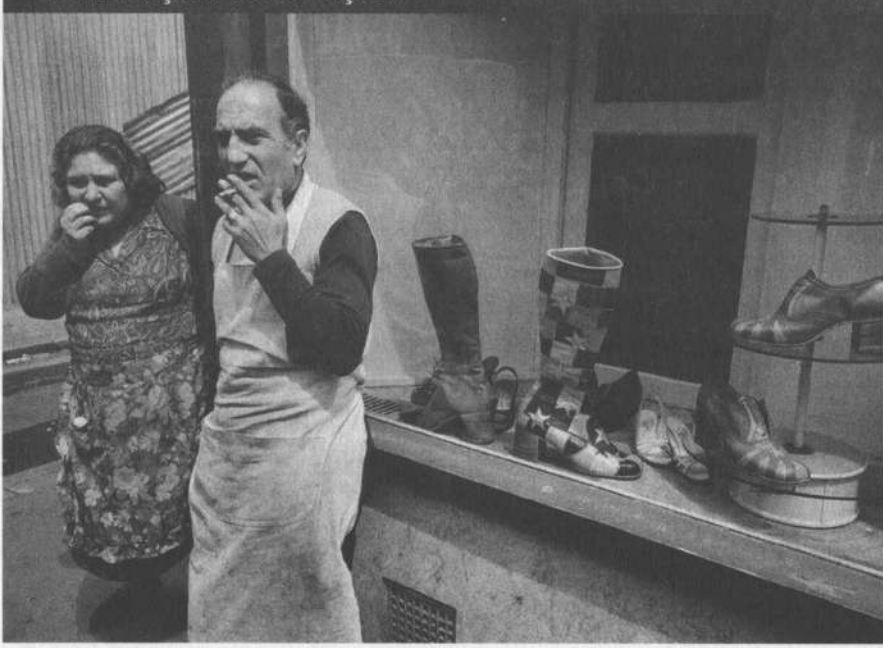
Turner, B. S. ve J. Edmunds. (2002), 'The Distaste of Taste', *Journal of Consumer Culture*, 2 (2), 219-240.

HEREtİK

Graeme Turner

İngiliz Kültürel Çalışmaları

Türkçe Söyleyenler
Deniz Özçetin-Burak Özçetin



Pazarlama Araştırmasına Goebbels'çi Yaklaşımlar: Beyin Taraması ve Domestos

ÇAĞRI YALKIN

DOKTOR
BRUNEL ÜNİVERSİTESİ
CAGRI.YALKIN@BRUNEL.AC.UK

1990'ların sonunda ve 2000'lerde, LISREL ve AMOS gibi programların kullanılmaya başlanmasıyla, pazarlama ve tüketici araştırmaları ahalisi korelasyondan nedenselliğe geçildiğine inanmaya başlamıştı. Herkes sevinç içindeydi. Zira artık misal öz-ilginlik ve moda tüketimine yatkınlık arasındaki ilişkinin doğasını kesin bir şekilde değerlendirebilecektik. Veya bilişsel işlem yapmaya yatkınlık ve reklama karşı tutumun arasında nasıl bir ilişki olduğu gün gibi açığa çıkacak, biz de artık daha rahat ürün, hizmet, fikir, her neyse onlardan satabilecektik. Doktora tezlerinde de bazen birbiriyle brokoli sevmek ve saç rengi kadar alakasız değişkenlerden oluşan karmaşık modeller havada uçuşmaktaydı.

Tüm bunların arasında sessiz sedasız uluslararası arenada kendi savaşını veren yorumlayıcı tüketici araştırmaları, Türkiye'de de sayısal çalışmalar dışında geçerli araştırma yöntemi görmeyen akademisyenlerin ayrıcalıklı pozisyonlarını az da olsa sallayacak (yani, "Ne yazmış bunlar bir bakalım, zira fazla atıf almaya başladılar" denecek) hale ancak 2000'li yılların ortasında gelebildi. Bunun nedenlerinden biri, *Journal of Marketing, Journal of Marketing Research* ve *Journal of Consumer Research* gibi alanında en çok etkisi olan dergilerin, nitel yöntemlerle yazılan makaleleri yayınlamama politikasıydı. Geçerli olanın nicel yöntem addedildiği bu pazarda, yeni akademisyen alımları da araştırma yöntemlerinin belirlediği sınırlar çerçevesinde yapıldı –ve pazarlama alanında hala da bu çerçevede yapılmaktadır.

Bilkent Üniversitesi'nden Prof. Dr. Güliz Ger'in dünyada ve Türkiye'de başını çektiği pazarlamada nitel yöntemlerle yapılan araştırmalar, alanın etkili dergilerinde ancak, Ger ve onun kuşağından diğer nitel araştırmacıların yetiştirdiği doktora öğrencileri profesörlüğe doğru ilerlerken ve önemli dergilerin yayın kurullarında artan oranlarda yer alırken yer bulmaya başladı. Yayın kurullarında söz sahibi olmaktan daha öte, artık pazarlama akademisyenleri, modelleme ve deneylere dayanan yöntemlerle yapılan araştırmaların olduğu kadar, derinlemesine mülakat ve gözleme dayalı yöntemlerle yapılan araştırmaların da "bilgi" ve "bilim" olduğunu tartışabilmeye başladı. 1980'lerin başında *Journal of Marketing* ve *Journal of Consumer Research*'te yaşanan akademik atışmalarda, nitel yöntemler "*anekdota dayalı bilgi*", "*pseudo-bilim*", "*kolay makale*", ve "*yumuşak bilim*" gibi kelimelerle eleştirilirken, bugün en azından genelleme odaklı nicel yöntemlerin yanında yer almaya başlamıştır. Bu, tabii ki nicel yöntem çalışan arkadaşlarımızın Foucault okumaya başlaması olarak algılanmasın. Nitelciler ve nicelciler konferanslarda aynı panellere katılmasalar ve ayrı konuşmaları dinlemeye gitseler bile, yorumlayıcı yöntemler artık *Advances in Consumer Research* gibi en prestijli konferanslarda giderek artan alanlar kaplamakta. Ancak Kuzey Amerika, Avrupa ve Okyanusya'da yaşanan bu dönüşüm, Türkiye'deki mevcut bilgi üretimi pratiklerine ve buna dayalı akademik emek piyasasına hala yansımadı.

Diyelim ki Kuzey Amerika'da veya İngiltere'de iyi kabul edilen bir üniversiteden pazarlama doktorası derecesi aldınız, doktora derecesi patlaması yaşanmasının yanı sıra, iş bulurken zorlanmanızı sağlayacak diğer konu, elbette kullandığınız yöntem olacaktır. Daha fazla istatistik ve daha fazla matematik, araştırmanızı bu piyasanın gözünde daha meşru kıldığından, tezinizin nicel ağırlıklı olması işinizi kolaylaştıracaktır. (Girdiğim iş görüşmelerinde nitel yöntemler kullandığım için yeterince akıllı veya bilimsel bulunmadığımı hissettiğimde, "*ben mühendisim aslında*" kartını açarak, "*madem sayılar üstünden yarışıyoruz o zaman sayılarla oynamayı biliyorum ama yine de nitel yöntemler tercih ediyorum*" mesajını vererek psikolojik savaşa girdiğim çok olmuştur). Bu, maalesef sadece Türkiye'ye özgü değil, Kuzey Amerika'nın en prestijli üniversitelerinde de durum aynıdır. İngiltere'nin Russell Group okullarında bile durum aynıdır –bile diyorum çünkü eleştirel pazarlama ve eleştirel işletmenin kalesi Leicester Üniversitesi geleneğini sürdüren üniversiteler dışındaki üniversitelerde de meşru görülebilmek için istatistik kullanmak gerekmektedir. Nitel yöntemlerin barınmasına ve gelişmesine izin verilen üniversitelerin İngiltere'de, Kuzey Amerika'ya göre çok daha fazla olsa da, önyargı hala bulunmakta ve kimin kimi işe aldığının yanında, hangi tür "bilimin" üretilebildiğini etkilemektedir.

Bir yanda nitel yöntemleri daha kapsayıcı bir ortam oluşmuş olsa da, bir

yandan Kuzey Amerika, Avrupa ve Okyanusya'da yeni bir pazarlama araştırması trendi başlamıştır: "nöropazarlama" (*neuromarketing*) veya "nörobilimsel pazarlama". Hastayken bile insanın içine girmek veya yanından geçmek istemeyeceği MRI scan, EEG, ve SST gibi aygıtlarla, beynin bir reklama veya ürüne verdiği tepkiler çeşitli şekillerde ölçülmektedir. Reklama bakınca kalp atışınız ne kadar, reklamın neresinde hızlanıyor? Tüketici araştırmaları şirketlerinin bayıldığı bu MRlar, EEG scan'lar, neden Türkiye'nin en başarılı üniversitelerinde kendilerine yer bulabiliyorlar? Bunun ilk nedeni, bu çalışmaların zaten Türkiye'deki akademik pazarlama araştırması çevrelerince sayısal olduğundan dolayı "geçerli" olarak algılanması olabilir. İkinci bir neden, şirketlerin bu tarz laboratuvarları fonlamak için istekli olmaları. Sonuçta Domestos'un hangi renk ambalajının kimi daha çok heyecanlandırdığını bilmek istemez misiniz? Tüketici size bu konuda doğru cevap verebilir mi? Christophe Morin (2011) ve birçok pazarlama akademisyeni cevap veriyor: Hayır. Tüketiciye güvenmiyoruz. Yeri geliyor yüzde 100 beğendiğini beyan ettiği ürünü bile almıyor. Tüketici sonuçta parasını bize vermesi gereken ama derdini anlatamayan, çocuk muamelesi yaptığımız, beyninin her tür fotoğrafının çekilmesi gereken tuhaf bir mahlûk.[1] Etik boyutuyla fazla ilgilenmemiz gerekmediğini düşündüğümüz bu sorunlu araştırma dünyasında "tüketiciler" dediğimiz, beynini fotoğraflamakta beis görmediğimiz ve EEG aletlerine bağlayıp kalp atışlarını takip ettiğimiz, dahası bunlara izin veriyormuş gibi görünen insanlar sonuçta.

"Subjektivite"yi ortadan kaldırmanın kesin ve şahane bir yöntemi olarak görülen nöropazarlama, tüketici tarafından aktarılan bilgiyi de sonunda saf dışı bırakan bir uygulama neticede. Tüketicilere, izledikleri reklamlardan veya ürünlerin tadına baktıktan sonra "*izlediğiniz reklamla ilgili aşağıda belirtilen cümlelere ne kadar katılıyorsunuz*" sorularını sormaktan artık vazgeçebiliyor tüketici araştırmaları. Böylece en güvenilmez bir kaynak olan tüketicinin kendi beyanı ortadan kalkmış oluyor. Yaklaşık 100 yıldır, tüketicinin düşüncesine güvenmeden inanılmaz paralar kazanılmasına yardım etmiş pazarlama/tüketici araştırmacıları, artık muhtemelen daha çok para kazandıracaklarını düşünüyorlar, o nedenle subjektivite olarak algıladıkları tüketicinin beyanını saf dışı bırakıyorlar. 1940'lardan başlayan gelenekle pazarlamanın sürekli kendini bir disiplin (hatta daha ileri giderek, bilim) olarak konumlandırmaya çalışma sancılarında, meşrulaştırma ihtiyacı duyulduğunda sayısal yöntemlere ve ob-

1 James Vicary'nin meşhur (ve sahte olması hala muhtemel) "Drink Coca Cola" ve "Eat Popcorn"lu subliminal deneyinden sonra, tüketim toplumu üstü kapalı manipülasyonla obsesyon halinde ilgilenmeye başladı. Bunu, 1995 doğumlu reklamcılık öğrencilerinde bile gözlemlemek mümkün. Aldıkları herhangi bir derste bu deneyden bahsedilince, gözüne ışık tutulmuş tavşan gibi her reklama "hocam çok subliminal!" diye heyecanlanan öğrencilerin, aynı heyecanı komplo teorilerini de besliyor olması, belki size bir fikir verebilir.

jektiviteye atıfta bulunulduğunu görüyoruz. Önce ekonomiye, sonra psikolojiye ve psikiyatriye, bazen de nicel yöntemlerle üretilen sosyolojik yayınlara kendini eklemleyerek sayılar ve genelleştirilebilme özelliği üzerinden rüştünü ispata çalışan pazarlama ve tüketici araştırmaları için "nöropazarlama", en son kullanılan meşrulaştırma araçlarından biri.

Bu, bizi pazarlama ve tüketici araştırmalarında başka bir ayrıma getiriyor. Biz bu araştırmaları, daha fazla ürün satabilmek için mi yapıyoruz yoksa pazar(laman)ın insan hayatına ne getirdiğini ve insan hayatından ne götürdüğünü anlamak için mi? Pazarlama araştırmasını neden yaptığınız yönteminizi belirlemez. Fakat kamplaşmada, "pazarlama ve pazarlar küresel fakirliği devam ettirir"den "daha fazla Domestos nasıl satabiliriz"e uzanan bir skala görülmektedir. Bu skalada, nitel yöntemler ağırlıklı olarak "eleştirel pazarlama", "pazarlamanın gelişime katkıda bulunup bulunmadığı" veya "pazarlamanın kime ne kadar zarar verdiği" gibi konularla ilgilenmektedir. Yoksul tüketicilerin sistematik problemlerini nicel yöntemlerle çözmeye katkıda bulunmak için yola çıkan araştırmacılar az sayıda olsa da, nicel yöntemler daha çok "neyi kime hangi hızda satarım" ve "tüketici reklamı bilişsel mi duyumsal mı algılıyor" soruları arasında sıkışıp kalmıştır. Yani, yönteminiz kampınızı belirliyor. Yukarıda bahsedilen nicel yöntemlerin meşru olan bilgi/bilim üretimi yöntemi olarak görülmesini iyice körükleyen bu eğilim, doktorasını yeni bitirmiş hangi akademisyenin Türkiye'de hangi üniversitelerde istihdam edilebileceğini de yine belirlemektedir. "Biz sadece sayısal çalışan akademisyenlerle ilgileniyoruz" cümlesi, göğüsler gerile gerile yüksek sesle söylenmeye devam edecek belli ki.

Bir Mega-trend Olarak Nörobilim/Nöropazarlama

Sürdürülebilirlik, yeşil tüketim, veganlık gibi güncelde yer kaplayan tüm mega-trendler gibi nörobilim de bir mega-trend. John Naisbitt "*mega-trend*" kelimesini ilk defa 1982 yılında hayatımıza yön veren sosyal, ekonomik, politik ve/veya teknolojik hareketleri anlatmak için kullandı (Naisbitt, 1982). Mega-trendler hızlıca gelip geçen moda akımlar değil, büyük sosyal, ekonomik, politik ve teknolojik değişikliklerdir (Naisbitt ve Aburdene, 1990). Yavaş yavaş meydana çıksalar da, etkileri uzun yıllar devam eder. Dahası, mega-trendler ekonomik, politik, kültürel, felsefi ve teknolojik faktörlerin kombinasyonundan oluştuğu için, toplumun her alanında etkilidirler (Mittelstaedt vd., 2014). Ucuz ve güvenilir Japon arabalarının sonuç olarak Amerika Birleşik Devletleri ve Japonya'nın ekonomik durumunu yansıtmaktan öteye gitmesi (her evdeki araba sayısını arttırması ve buna bağlı olarak arabanın ailedeki rolünü değiştirmesi) örneğindeki gibi, mega-trendlerin etkileri çıktıkları ala-

nın dışına taşıyor ve yıllarca sürebiliyor (Milttelstaedt vd, 2014). Nörobilim mega-trendine dayalı olarak kök salan nöropazarlama da, mega-trendlik mertebesinden nasibini alacak gibi duruyor.

Pesto sosu bile neredeyse ülke ölçeğinde mega-trend haline getirebilmiş bir toplum olarak, medya-endüstri-akademi üçgeninde pompalanan nöropazarlama gibi "kuul" fikirlere ne kadar kolay kapıldığımız ortada. Bir kısım insan bir Herta Herzog buluşu olan "derinlemesine mülakat ile tüketiciyi anlama" gibi pazarlama araştırması tekniklerine *Mad Men* sayesinde aşina, yani rüzgâr biraz da doğru yerden estiği için nöropazarlama dünya çapında ve Türkiye'de bir mega-trend oldu. Kendinden öncekiler gibi belli bir süre sonra yerini yeni bir mega-trende bırakacak olması kaçınılmaz, fakat o zamana kadar bilimsel çıktıların konu ve metodunu, bilimsel yayınların politiğini, sektör-akademi ilişkisini, ve toplumdaki "tüketici insan" algısını ve anlayışını şekillendirmeye devam edeceği kesin.

Mega-trendlerin etkileri, çıktıkları alanın dışına taşıyorsa, "Türkiye'de akademik disiplin ve nöropazarlama uygulamaları ne kadar iç içe geçmiş durumda?" sorusu kaçınılmaz oluyor. Yani, bu mega-trendin yaratımı ve sürdürülmesinde rol alan oyuncular kimler, ve birbirleriyle nasıl bir ilişki içindeler? Öncelikle, nöropazarlamayla ilgili ilk haberin 2009 yılında çıktığını ve bu alanın önde gelen şirketlerinden Milward-Brown firmasını anlattığını not düşelim (Reklamcılar Nöro Pazarlama İle Tüketicinin Beynine Giriyor, 2009). Yukarıdaki sorunun kısa cevabı aktörlerin akademi, sektör ve medya olarak üçe ayrıldığı. Akademi ve sektörün birbirine desteği televizyon programı, gazete haberi gibi kanallardan topluma aktarılıyor ve bireyin zaten olması gereken doğal durumun "tüketici" olması gerektiği fikri sağlamlaştırılıyor. Nöropazarlama bir mega-trend olarak Kuzey Amerika'dan ithal edilirken, akademi-sektör-medya ilişkileri de benzer bir şekilde ithal edildi. Örneğin Türkiye'de Üsküdar Üniversitesi, kendini nörobilim alanında uzmanlaşmış tek üniversite olarak konumlandırdı ve bu konumlandırmayı televizyon programları ve gazete haberleri ile pekiştirip yaydı. Ülke TV'de yayınlanan Artı Eksi programında, Üsküdar Üniversitesi'nde yüksek lisans programı da açılan nöropazarlama dalına 42 dakika ayrıldı. Nörobilim ve nöropazarlamanın neden pazarlama araştırmasındaki en doğru sonuç veren yöntem olduğundan ve nasıl tüketici beyanını ortadan kaldırdığından bahsedildi. Bir adım öteye gidince, Milward Brown isimli nöropazarlama araştırmaları şirketinin TEB Kobi TV'ye bir dizi video hazırladığını görüyoruz. Yine aynı üniversitenin tanıtımı Sözcü gazetesinde yapıldı (Türkiye'nin de Nöropazarlama Uzmanları Olacak, 2014). Üsküdar Üniversitesi pek çok pazarlama yatırımının ön araştırmasını üstlenecek ve bu araştırmalar elbette nöropazarlama yöntemiyle yapılacak. Pazarlama araştırmasının geleceğinin nörobilimsel yöntemler oldu-

ğundan emin bu akademi destekli haberler, mega-trend şüphelerini doğrularcasına "Türkiye'nin de nöropazarlama uzmanları olacak" başlığıyla veriliyor (Türkiye'nin de Nöropazarlama Uzmanları Olacak, 2014). Bu söylemin 10 yıl içinde çeşitli katmanlara ne derece ve nasıl yayılabileceğini hayal etmek zor olmasa gerek. 1990'larda "trending" olan marka yöneticisi, denetimci, risk yöneticisi gibi bir takım anahtar kelimelerin ve meslek seçimlerinin bugünkü toplumu nasıl şekillendirdiğini düşünerek bile, 20 yıl sonrasını hayal edebiliriz az çok.

Akademi ve sektör arasındaki ilişki nasıl? Bu iki kamp, genelde kendi meşruiyetlerini birbirlerini meşrulaştırarak sağlayabiliyor. Misal, X Üniversitesi'nde bir Ürün Yerleştirme Sempozyumu mu yapacaksınız? Tabi ki nöropazarlama odaklı çalışan pazarlama araştırması şirketlerini de çağırıyorsunuz sempozyuma, bazılarını dinleyici olarak, bazılarını da konuşmacı olarak. Bu model, sadece Türkiye'de değil Kuzey Amerika ve Okyanusya'da da kullanılan bir "üniversite-sektör işbirliği" modeli. Birincisi, bu şekilde akademi ve endüstrinin nasıl birlikte ilerlediği ve insanlığa nasıl beraber hizmet ettiği mesajı veriliyor. Sonuçta geleneksel olarak bilimsel araştırmaların gerçek dünyayla bir bağlantısı olmadığına inanan ülkemizde, üniversiteler verdikleri eğitimin gerçek dünyada işe yarar olduğunu kanıtlamak zorunda olduğundan, bu tür akademi-sektör ilişkilerini bir test ve kanıt aracı olarak görüyorlar. İkincisi, sektördeki şirketler üniversitede konuşma yaparak meşrulaştıklarının mesajını veriyor (üniversite hem bilgisine meşru gözüyle bakılmayan hem de etiketi akademi dışındaki bilgileri meşrulaştırmak için gerekli bir araç olarak görülüyor). Üçüncüsü, bu işe gönül veren üniversite öğrencileri için staj bağlantıları sağlanabiliyor (ki staj orta vadede iş demek olabiliyor). Dördüncüsü, işinden bir noktada daralmış olan nöropazarlama şirketi çalışanı üniversitede konuk öğretim üyesi olmak isteyebiliyor. Örneğin, Think-Neuro isimli nöropazarlama odaklı şirketin kurucusu, Bilgi Üniversitesi'nde öğretim üyeliği yapmış. Buna benzer örnekler çoğaltılabilir. Bu, hem akademide öğretilenlere sektörden gelen uzmanların deneyimini katmanın, hem de özel okullara sepetle para veren öğrenci ailelerinin "işin uzmanından öğreniyor kanalıyla" içini rahatlatmanın bir yoludur. Kısaca bu mega-trendin çeşitli ekonomik boyutları vardır ve bu boyutlar birbiriyle bağlantılıdır.

Bilinçaltına Olan Merak

Akademi-sektör-medya üçgeninden topluma aktarılan "tüketiciyi anlamanın en bilimsel yolu budur", "pazarlama araştırmasına harcanan paralar artık boşa gitmeyecek" ve "geleceğin kariyerleri nörobilimde" mesajları, neden reklam ve pazarlama öğrencileri arasında bu derece popüler? Bu soruya cevabı 4 yıllık

reklamcılık bölümü öğretim üyeliği gözlemlerimle cevap verebilirim: Çünkü öğrenciler bilinçaltı denen ve çoğu zaman ne olduğunu tam anlamadıkları (hatta anlamamayı tercih ettikleri) şeyden oldukça merakla bahsediyorlar, bilinçaltı ve reklamlarla ilgili yazılmış ne kadar şehir efsanesi varsa okumaktan hoşlanıyorlar, ve özellikle de bilinçaltı ve bilinçaltı eşiğinin altında kalan uyarıcı kavramlarını karıştırmaktan hoşlanıyorlar. Bilinç eşiğinin altında kalan mesajlara olan merakları Madonna'nın Illuminati işaretleri yaptığı ve bilinçaltımızı ele geçirmeye çalıştığı iddialarını barındıracak kadar güçlü. Bunun sonucu, "nasıl oluyor da o reklam beğeniliyor" sorusuna kısa yollu cevaplar bulmaktan geçiyor. Bu noktada nöropazarlama odaklı çalışan araştırma şirketlerinin jargon ve kilit cümleleri devreye giriyor. "Ama gerçekte içeride neler oluyor?", "beğenmedim dese de reklam müziğini beğenmiş," "o reklamı sayfanın sağ altına yerleştirirsem daha çok dikkatini çekiyormuş," gibi bilinmeyene getirilen cevaplar, öğrencilerin nöropazarlama jargonuna iman etmesini kolaylaştırıyor. Bu inanç, nöropazarlamanın kendini meşrulaştırmasını sağladığı için giderek büyüyen halkalar halinde nöropazarlama jargonu kabul görmeye başlıyor. Yani, üniversite, sektör ve medyanın el birliğiyle yaratmakta olduğu yeni mega-trend nöropazarlama, gözde meslek ve titrler arasına girmeyi başardı bile. Bu mega-trendin sektör pratiklerini, sektör çalışanlarının tüketici ile ilişkilerini, ve bu ilişkileri algılayışlarını nasıl değiştireceğini zaman geçtikçe daha rahat gözlemleyebileceğiz.

KAYNAKÇA

Mittelstaedt, J. D., Shultz, C. J., Kilbourne, W. E. ve Peterson, M. (2014), 'Sustainability as Megatrend Two Schools of Macromarketing Thought', *Journal of Macromarketing*, 34 (3), 253-264.

Morin, C. (2011), 'Neuromarketing: the new science of consumer behavior', *Society*, 48 (2), 131-135.

Naisbitt, J. (1982), *Megatrends: Ten New Directions Transforming Our Lives*, New York, NY: Warner Books.

Naisbitt, J. ve Aburdene, P. (1990), *Megatrends 2000: Ten New Directions for the 1990's*, New York, NY: William Morrow & Company.

Reklamcılar 'Nöro Pazarlama' ile Tüketicinin Beynine Giriyor (2009, 14 Aralık), *radikal.com.tr*, Son Erişim Tarihi: 31 Mayıs 2015.

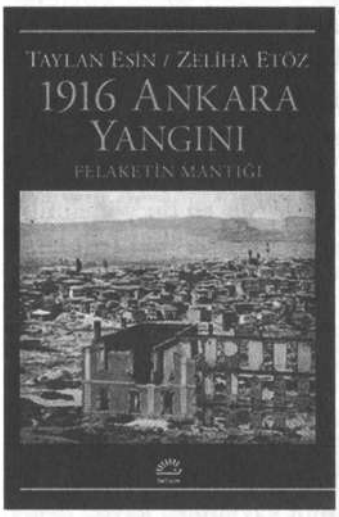
Türkiye'nin Nöropazarlama Uzmanları Olacak! (2014, 8 Ağustos), *sozcu.com.tr*, Son Erişim Tarihi 31 Mayıs 2015.

1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı

İNCELEME

ŞAFAK DOĞU KORKMAZ

YÜKSEK LİSANS ÖĞRENCİSİ, MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ, SDOGUKORKMAZ@GMAİL.COM



Taylan Esin ve Zeliha Etöz,
1916 Ankara Yangını:
Felaketin Mantığı
İletişim Yayınları, 2015, 302 s.

Sosyal bilimci için devlet iktidarı ile iç içe geçmiş tarihsel bir olgunun çalışma nesnesine dönüştürülmesi zorlu bir pratik haline gelebilir. İktidar ve güç ilişkileri bağlamında konsolide ettiği özgül araçları elinde bulunduran devlet faili türlü müdahaleler ile nesneyi saran hakikati eğip bükme veya zımnileştirme yoluna gidebilmektedir. Hele ki yaşadığımız topraklarda çeşitli halkların ve kültürlerin inkârının, "bürokratik-devletçi bir milliyetçi doksanın yapılandırdığı devlet aygıtı" (Çeğin, 2014: 38) aklında, devlet güvenliği içeriğinde kırmızıçizgi olarak telakkisi, lanetlenmiş ve umacılaştırılmışlar ile ilgili çalışmalarda sosyal bilimci için daha güçlü engelleri vazedebilmektedir. Böylesi bir idrakin hegemonik ideolojik mahiyette kabulü, devlet nezdinde ilk elde bir iktidar meselesine tevil edilecektir. Devlet aklı tarafından resmi ideolojik aksamdan damıtılan söylemlerin

iktidarın tesisi açısından önemi, Foucault'dan iktibasla "bu iktidar içinde, bu iktidardan yola çıkarak ve bu iktidar yoluyla işleyen belirli bir gerçeklik ekonomisi olmadan iktidar uygulaması olmaz" (Öztan ve Turan, 2015: 198-199) şeklindeki tespitte de vurgulanmaktadır. Tahrifata dayalı arşivler, şifrelendirilmiş mektuplar, ulaşmanın imkânsız olduğu belgeler bu durumun örnekleri arasında değerlendirilirse sanırım gerçekliği ıskalayan bir iddia dillendirilmiş olmaz. Öztan ve Turan (2015: 198) bu konu hakkında yine Foucault'nun görüşlerinden hareketle, "devlet aklı hangi bilgilerin gizli, hangi bilgilerin aleni, yani herkes tarafından ulaşılabilir olacağına da karar verir" şeklinde bir tespitte de bulunmuştur: Bu görüş uyarınca, devlet aklı güdümünde tarihsel olgusal keyfiyetlere dair inşa edilecek gerçeklik rejimi üzerinde işleyen bir yönelimin, iktidar ve tahakküm pratiklerinin kaçınılmaz bir aşamasına tekabül ettiği ileri sürülebilir.

Taylan Esin ve Zeliha Etöz'ün, *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı* isimli kitabı da üst kısımda değinilen koşullar altında, Cumhuriyet'in kuruluşunu önceleyen dönemde Ermeni ve Rumlara ev sahipliği yapan şehirlerdeki yangınlar ile ilgili yapılan bir çalışma olarak değerlendirilebilir. Her ne kadar mezkûr nedenlerin yapılandırdığı bilimsel pratiği boğacak bir basınç alanın varlığı ilgili çalışma için söz konusu olsa da, olgunun kavranılışı kayda değer bir veri ambarından beslenerek sağlam bir zemine oturmaktadır. Yazarlar bir nevi maddi kısıtlılıklar ve belgelere sinen resmi tarih yazımındaki tuzaklardan dolayı sosyal bilimciliğin yanına yer yer dedektiflik rolünü de ekleyerek marifetli bir şekilde sıyrılmışlardır. Çalışma bu anlamıyla polisiye bir kitap görünümü sergilemektedir.

Kitabın serlevhasında Ankara yangını vurgusuna yer verilmesine karşın dönemin şehir yangınlarının geniş bir dökümünün inceleme içinde yer alması, değinilmesi gereken bir diğer husustur. Çalışmada Amasya, Tokat, Kastamonu, Diyarbakır, Edirne, Bandırma, Bursa, İzmit, Haçin, Tire gibi Hristiyan nüfusun kadim yerleşim yerlerinde 1914-1918 yılları arasında yaşanmış yangınlar, muhterik evlerin Müslüman ve Hristiyan nüfus arasındaki dağılımına ilişkin geniş bir istatistiksel anlatımla konu edilmiştir. Belgeler ve sözlü tarih yöntemi ile toplanan bilgilerin tematikleştirilerek kurulumu okuyucunun gözünde anlatılan dönemin şehirlerini ve insan ilişkilerini canlandırmasını da olanaklı kılmaktadır. Tabii bu durum karşısında kendi okuma deneyimim üzerinden şöyle bir uyarı da bulunabilirim; kitapta resmedilen manzaralarda yüklü bulunan "ahlaki duvarları" yerle yeksan edercesine cereyan etmiş olayların yoğun trajedisi sarsıcı bir etki yaratabilmektedir. Buna karşı yazarlar baştan sona bilimsel bir hatta ilerleyerek çalışma nesnesi ile arasındaki analitik mesafeyi koparmamaktadır. Bu da çalışmacıların asli rolü olan sosyal bilimci pozisyonunu aşındıracak bir arızilik olarak nesneye gömülme ve

onunla didişme ilişkisinden uzak olarak olguyu anlama çabasındaki ısrarcılıklarını ifade etmektedir.

Çalışmanın sorunsalı durumunda olan *yangın* olayları ancak tarihsel bir politik-ekonomik bağlam içine yerleştirilerek anlam kazanabilmektedir. Kitabın giriş kısmında antropolojik ve arkeolojik bulgulardan hareketle iddia edildiği üzere, belirli amaçlara ulaşmak için sıkça başvurulan bir şiddet aracı olarak yangın, toplumlar tarihi açısından bir vakıa durumundadır. Yangının iktidar sahipleri tarafından istenmeyenin yok edilip temizlenmesi amacını sağlama adına kullanışlı bir yol olarak kabulü, modern iktidar biçimi olan ulus-devletler kategorisi içine yerleştirilecek iktidar biçimleri içinde benzer bir öykünün devamı durumundadır. Ulus-devlet paradigması çerçevesinde "homojen ulus" tahayyülünün gerçekleştirilmesi, zorla-kültürleme, asimilasyon ve üçüncü bir yol olarak kültürel ve toplumsal anlamda devlet aklı tarafından territoryal bir aidiyet ilişkisinin mümkün olamayacağının düşünüldüğü gruplar üzerinde işleyen tasfiye süreçleri şeklindeki politikalarla sağlanmaktadır (Esin ve Etöz, 2015: 12). Kitabın "Bir İmha Yöntemi Olarak Yangınlar" isimli kısmında ilgili literatürde yer alan konu ile ilgili bakış açılarından yola çıkılarak, ulus inşası sürecinde etnik-dinsel-ulusal gruplar üzerinde işleyen cebir pratikleri ile ilgili yakın zaman örnekler üzerinden yürütülen kavramsal tartışmalara değinilmiştir. Özellikle soykırım mefhumunun düşman olarak görülen grup üyelerine karşı kısmen ya da toptan öldürme yönünde seyreden pratiklerle sınırlı kalacak şekilde oluşturulan konvansiyonel anlamının tarih içinde yaşanmış benzer olayları açıklamada yetersiz kaldığına ilişkin geliştirilen itirazlar gene bu kısımda tartışmaya konu edilmiş, "1916 Ankara yangını" mevzuu ile ilişkilendirilmeye çalışılmıştır. Kavramların sarihleştirilmesi ve açıklayıcılık gücünün sınanması, incelenen olgunun politik bağlamını koparark anlaşılma gücünü akamete uğratacağı şeklinde bir tehlikeye gebe olduğundan çalışmacılar tarafından önemli görülmektedir. Ankara ve diğer şehir yangınları öznelinde gerçekleşen pratiklerin politik bağlamına ancak ilgili literatür tüketilerek ulaşılabilmektedir. Çalışmanın konusu öznelinde üzerinde durulan yangın olayları bahsedilen bu literatür ile karşılaştırılmalı olarak okunarak yangın fiilinin tehcirden soykırıma uzanan bir yelpazede çeşitlenebilecek durumlarla olan bağlantısı takip edilmiştir.

Çalışmada özgül olarak incelenen şehir yangınları da ideolojik ve politik kipliğin biçimlendirdiği devlet refleksi dolayımında Ermeni ve Rumlara karşı bir etnik temizlik sürecinin tamamlayıcı bir enstrümanı olarak araştırılmaya müsait görünmektedir. Yangın pratiği, şiddet olarak doğrultulduğu muhataplarının mekânsal ve ekonomik yeniden üretim damarlarını keserek kültürel ve toplumsal anlamda temizlenmesi sürecinin bir parçası durumunda görülebilir. Bu da faille pratik arasındaki bağlantının rasyonalitesinin sosyal bilim-

sel anlamda tartışılmasını mümkün kılmaktadır. Yangınların, etnik temizliğe varan büyük nüfus politikalarının uygulandığı ulus-devlet inşası süreçlerinde düşman kategorisine yerleştirilen etnik/dinsel kimliklerin fiziksel tasfiyesi ile birlikte mekân ve coğrafyanın da dönüşümünü içerecek bir düzenlemeye imkân tanıması, devlet refleksi olarak kurulumundaki pratik mantığı ifade etmektedir. Böylece yazarların *etnik geridönüşüm* kavramıyla işaret ettikleri "hedef grubun etnik yeniden canlanışını mümkün kılacak maddi varlığın ortadan kaldırılması" gerçekleştirilmek istenmiş olabilir. Ki bu tespitin geçerliliğini kanıtlamaya yönelik farklı coğrafyalardaki pratikler de örnek olarak sunulabilir, bunlardan tarih ve mekân olarak en yakını durumunda olan Srebrenitsa katliamı esnasında Bosnalı Müslümanların yerleşim yerleri ve ibadethanelerini hedef alan yangınlar dikkat çekicidir.

Öndeki kısımda değinilen noktalara koşut olarak kitap, yangınların arka planında yer alan politik-ekonomik kültürel süreçler ile birlikte söz konusu pratiklerin faili durumunda olan İttihat ve Terakki (İT) ile ilgili derinlikli bir okuma imkânı da sunmaktadır. Özellikle çalışma içinde yer alan ilgili kısımlarda, İT'in doğduğu maddi iklim ve oluşumunun ideolojik haritası yazarlar tarafından çizilen çerçeve içinde yangınlar ile rabıtalandırılarak tartışmaya konu edilmiştir. Çok etnili imparatorluğun çözülüş süreci ile iktidar alanında oluşan boşluk, bürokratik askeri ve siyasi alanda güçlü bir bağlam geliştirebilen İT tarafından doldurulur. İT'in iktidar serüveninde yangınları da içine alan cebre meyyal pratik yönelimlerin ipuçları, partide temsil edilen ideolojik terkipte ihtiva edilmektedir. İT'in anlam dünyasının leitmotivi, Bozarslan (2014: 11) tarafından "tarihsel misyon, bilimcilik, Sosyal Darvinizm, hayatiyet ve mistisizm gibi kavramlar ve temalar" şeklinde tanımlanmaktadır. Bunun yanı sıra, Türkçü-Sünni milliyetçi ideolojinin etkisinin muhayyel ulusa ilişkin kimliksel göndermelerin inşasındaki önemi de göz ardı edilmemelidir. İktidar olduğu yıllarda mekân ve toplumu içine alan geniş bir evrende icra edilecek yüksek bir toplumsal mühendislik kavrayışı, İT anlam dünyası içinde içselleştirilen bu kavramlar ve temalar tarafından yapılandırılmış ve belirli pratikleri mümkün kılmış görünmektedir. İT'in ideolojik terkibiyle birlikte üzerinde yükseldiği toplumsal maddi zeminin anlaşılması da çalışmanın konusu uyarınca Hristiyan mekânlarını hedef alan yangınlar mevzuunu anlamak adına önemli görülebilecek diğer bir hususdur. Çalışmada ilgili maddi zemin toplumsal, politik-ekonomik izdüşüm alanlarıyla ilişkili bir hatta tartışmaya açılmıştır: İmparatorluğun ahiren ekonomik anlamda iflası ve Avrupalı güçlerin Düyun-u Umumiye İdaresi ve kapitülasyonlar yolu ile devletin ekonomik alandaki gücünü çepeçevre kuşatan uygulamalarının yarattığı çelişkiler savaş yılları içinde iktidar adına daha da girift bir hal almıştır. İktidar pozisyonunda bulunan İT için savaşın altında yatan amaç, Avrupalı güçlerin muhasarasını

kıracak iktidar kliğinin cevazını almış elitlerin oluşturacağı Müslüman bir tüccar sınıfı yaratmaktır. Böylesi bir politik-ekonomik ortamın iktidar nazarında başta Ermeniler olmak üzere düşman olarak görülen Müslüman olmayan nüfus adına karşılığı, yazarların görüşlerine paralel olarak Christian Gerlach (2015: 155) tarafından şu şekilde ifade edilir:

Büyük kısmı kırsal kesimde yaşayan bir nüfusa sahip imparatorluk bünyesinde, bürokrasi ve hükümetteki pozisyonların çoğu 1908'den beri kısmen liberal seküler ama devletçi ve gitgide Osmanlı milliyetçiliğine kayan İttihat ve Terakki Partisinin genellikle liderliğini yaptığı Müslümanların elindeydi. Ekonomik seçkinlerin büyük kısmı Hristiyan ve Yahudi azınlıkların arasından geliyordu (öte yandan çoğu Hristiyan ve Yahudi de yoksulluk içinde yaşamaktaydı). İç ve dış ticaret bankacılık ve temel endüstrilerde oynadıkları öncü roller yüzünden özellikle Ermeniler ve Rumlar, Müslümanlar tarafından giderek yabancıların çıkarlarını koruyan gruplar olarak görülmüştür. Bir zamanlar sadık millet olarak bilinen Ermeniler, zamanla hükümetle ve diğer gruplarla karşı karşıya gelmiştir.

Ekonomik sermayeyi elinde bulunduran Ermeni, Rum ve Yahudilere karşılık politik sermayeye dolayısıyla iktidara sahip olan Müslümanların bu çapraşık sermaye dağılımının varlığıyla birlikte tarihsel olarak oluşmuş muhtelif iktisadi-kültürel-politik ağlardan türeyen fay hatlarının harekete geçmesi, İT'in anlam dünyasında umacılaştırılan, hain derekesine düşürülen Müslüman olmayan yani güvenilir olmayan evreni kuşatacak cebir ortamının oluşumunun nedenleri arasında yer almaktadır. Sosyal kıskançlık, Balkan Savaşları sonrası Anadolu'ya iskânı gereken Müslümanların barınma ihtiyacının ön planda tutulması vb. sair nedenler çalışma içinde ilgili tartışmaya konu edilmektedir.

Kitapta, tarih metodolojisi anlamında çoklu nedensellik ilişkisinin ve tepeden basit bir analizin değil süreçte kabarmaların, kopuşların ve farklı ilişkiselliklerin geçerli olduğu bir anlayışın benimsenmiş olduğu ifade edilebilir. Çalışmanın metodolojik bağlamda bir diğer özelliği ise yapısal belirlenimci bir yaklaşımının özneyi görmezden gelerek ve dolayısıyla aktörleri salt makro süreç ve yapıların sultasında nesneleştiren insansız tarih anlayışlarıyla arasına koyduğu mesafedir. Çalışmacılar yangın dönemi Ankara valisi Dr. Reşid, yine dönemin polis müdürü Mustafa Durak ve yangın günü sürgün yeri olan Ankara'da bulunan ve olay hakkında yazıları ile özel bir yeri olan Refik Halid Karay örnekleri üzerinden derinlikli monografilere de yer vermişlerdir. Bu kişi anlatıları yoluyla hem dönemin toplumsal-politik-kültürel kompozisyonu özne boyutunda kristalize edilmiş hem de "devletin monolitik olmayan bir yapı" olduğu kabulüyle aktör düzeyinde seyredilen çeşitli stratejilerin üretkenliğinden yararlanılarak olgunun anlam ve yorumlanması yolunda ciddi bir aşama kaydedilmiştir.

KAYNAKÇA

Bozarslan, H. (2014), 'Sunuş', Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (der.), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 9-30.

Çeğin, G. (2014), 'Erken Cumhuriyet Döneminde Rejimin Militarist Özerkliği', Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (der.), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 31-54.

Esin, T. ve Etöz, Z. (2015), *1916 Ankara Yangını: Felaketin Mantığı*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Gerlach, C. (2015), 'İştirak ve Vurgun: Ermenilerin İmhası, 1915-1923', Ümit Kurt ve Güney Çeğin (der.), *Kıyam ve Kıtal* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 151-195.

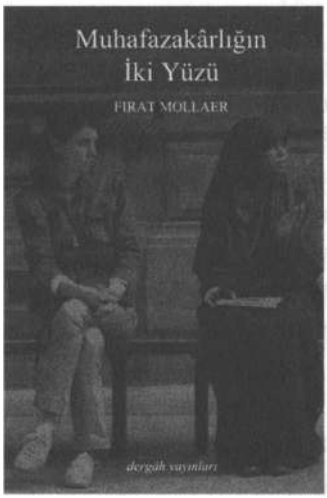
Öztan, G. G. ve Turan, Ö. (2015), 'Günümüzde İnkârcılığın Yeniden Üretilme Biçimleri', Ümit Kurt ve Güney Çeğin (der.), *Kıyam ve Kıtal* içinde, İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 195-250.

Muhafazakarlığın İki Yüzü

İNCELEME

DENİZ ALİ GÜR

ARAŞTIRMA GÖREVLİSİ, MUĞLA SITKI KOÇMAN ÜNİVERSİTESİ SOSYOLOJİ BÖLÜMÜ, DENİZALİGUR@GMAİL.COM



Fırat Mollaer,

Muhafazakârlığın İki Yüzü,

Dergah Yayınları, 2014, 264 s.

Not: Bu yazının erken taslaklarını tartıştığım ve gerek biçim gerekse içerik açısından yararlı önerilerde bulunan hocalarım Hasan Şen ve Vefa Saygın Öğütle'ye teşekkür ederim.

Türkiye'nin aşağı yukarı son 15 yılda muhafazakâr bir iktidarın öncülüğünde muhafazakâr temalara dayanan ve ekonomik, politik, sosyal ve kültürel yönleri olan bir dönüşüm sürecinden geçmesi, muhafazakârlığı öne çıkan tartışma konularından biri haline getirdi. Bu iktidarın kuruluşu kimi İslâmcılar tarafından "seçimi kazananların çoğu, onun [Muhammed Hamidullah'ın – D.A.G.] kitaplarını okuyarak büyümüşlerdi" (Sırma, 2003: 110) diye kutlanırken, 1970'li yıllardan beri yayınlanan bir aylık sosyalist kültür dergisinde ise "muhafazakâr demokrat inkılâp"[1] ve "3 Kasım devrimi" (Laçiner, 2002) olarak adlandırılıyordu.

1 *Birikim* dergisinin Kasım-Aralık 2002 sayısının kapağında "Muhafazakâr demokrat inkılâp 1946-1983 ve sonunda 3 Kasım" ifadelerine yer verilmişti.

Bu iki yaklaşım sadece iyimserliği değil, kültürelciliği de paylaşıyordu. Oysa muhafazakârlık kültürel kodlardan ziyade ideoloji kavramının penceresinden bakıldığında anlaşılabilirdi. Ağırlıkla Marksistlerin dile getirdiği bu itiraz, umulmadık cenahlardan da destek bulabildi. Bu çalışmada, itirazın umulmadık bir cenahtaki yankısını görünür kılmak adına, müdahaleyi Fırat Mollaer'in muhafazakârlık okumasını tartışarak yapmayı tercih edeceğim.

Fırat Mollaer, siyasal ve sosyal teori ile modern Türkiye'de siyasal düşünce alanlarında ana akım paradigmaların dışında, hatta ana akımın dışında da, en azından bugün için marjinal sayılabilecek bir noktada durarak kalem oynatan bir yazar. Hak ettiği ilgiyi henüz görmeyen *Muhafazakârlığın İki Yüzü* adlı kitabının 2. baskısının önsözünde "elinizdeki kitap (...) bir politik anlam ufkunu varsaydı; onun inşasına mütevazı bir katkıda bulundu ve bu ufka iştirak etti" [sic] diyen Mollaer'in (2014: 10-11) bu sözlerle işaret ettiği "politik anlam ufku," politik ve entelektüel zeminini tanımlama aşamasında olan, dolayısıyla oturmuş bir kimlikten ziyade bir tahayyüle işaret eden ve kendisinin rasyonalist olarak tanımladığı devrimci İslâmcılık.

Bu müdahalenin ana sorunsalına dönersek, neden ideoloji? Oysa muhafazakâr düşünce kendisini daha ziyade bir "tutum" olarak sunarak ideoloji kavramına mesafeli duruyor. Mollaer (2014: 202), bu noktada önemli bir tespit yapıyor: "İdeolojiye karşı çıkış bu kadar sistemli hale geldiğinde, yeni bir ideolojinin sahasında bulunduğumuzdan kuşkulanmak için vakit gelmiş demektir." Üstelik ideoloji kavramına mesafeli durularak muhafazakârlığın bir tutuma indirgenmesi, muhafazakârlık kavramını Sovyetler Birliği Komünist Partisi'nin kimilerince tutucu olduğu varsayılan eğilimlerini bile muhafazakâr olarak tanımlamaya varacak kadar belirsizleştirerek bu kavramın varlığını dahi gereksiz hale getiriyor (Mollaer, 2014: 117).

Mollaer siyasal düşünceler tarihini felsefe tarihi ile paralel olarak ele alıyor ve genel olarak tüm politik pozisyonlara bir felsefi tutumu iliştiriyor. Batı muhafazakârlığının üç ana damarı (İngiliz liberal-muhafazakârlığı, Fransız reaksiyonerliği ve Alman romantizmi) içinde daha ziyade İngiliz muhafazakârlığı üzerinde duran Mollaer (2014: 40-45), İngiliz felsefesinin Francis Bacon ve John Locke'un biçimlendirdiği geleneğe uygun olarak tümevarımcı, ampirist, liberal ve muhafazakâr olduğunun altını çizerek Burke'ün Descartes eleştirisine değiniyor. Nitekim Kartezyen rasyonalizmin soyut ilkelerinin toplumsal düzeni zedeleyen unsurlar içerdiğini ve Fransız Devrimi'nin bu anlayışın doğrudan sonucu olduğunu savunan Burke'ün *Reflections on the Revolution in France* (Fransız Devrimi Üzerine Düşünceler) adlı kült eserinde muhafazakârların pozisyonunu Rousseau, ateistler, Voltaire ve Helvetius'un eleştirisi üzerine kurduğunu aktaran Mollaer (2014: 73) muhafazakârlığın felsefi dü-

şünce bağlamındaki yerini bu ideolojinin kurucu figürüne referansla hatırlatmış oluyor.

Muhafazakârlığın felsefi düşünce bağlamındaki yerine ilişkin bir diğer önemli başlık ise İskoç Aydınlanması ile Fransız Aydınlanması arasındaki ayrılık. Nitekim David Hume ve Adam Smith'in temsil ettiği İskoç Aydınlanması, Fransız Aydınlanması'nın aksine, düzeni akla değil, aklı düzene bağımlı kılar. Dolayısıyla akla değil ama kurucu akla karşıdır ve bu karşıtlığın geçmişi, aslında Antik Yunan felsefesinde toplumsal düzenin teoriyle kurulduğunu savunan Sokrates-Platon çizgisi ile teorinin kurucu olamayacağını savlayan Sofistler arasındaki ayrılığa kadar gitmektedir (Mollaer, 2014: 79-84).

Teorinin kurucu gücüne vurgu sözleşme teorilerini çağırıyor. Nitekim Mollaer (2014: 46-54) liberalizmin bir devrimci dönemi olduğunu ve sözleşme teorilerinin de bu dönemin ürünü olduğunu savunurken buna karşılık Hume'un "eğer gelenek ve otoriteyle kurulmuşlarsa bütün iktidar türlerini aynı derecede meşru görüyorum" şeklindeki sözlerini hatırlatıyor. Hume'a göre soyut ilkelerle toplum kurgulanamaz, zira ilkeleri saptayan akıl kusurludur ancak iktidarın kaynağı olan gelenek, tarih boyunca deneyimden süzülmüştür ve meşruiyetini de buradan alır.

"Bir ideoloji olarak muhafazakârlığı, modernleşmenin siyasal momentine (Fransız Devrimi'ne) karşı geliştirdiği tepkiyi kurucu bir an olarak düşünmeksizin kavrayamayız" diyor Mollaer (2014: 95). Muhafazakârlığın muhtelif türleri için geçerlidir bu. Fransa'da ayrıcalıklarını yitiren aristokrat sınıfın ideolojisi olarak biçimlenerek reaksiyoner bir ton kazanırken, pragmatizmin ve uzlaşmacılığın egemen olduğu İngiltere'de egemen sınıfların (tek bir sınıfın değil) ittifakı olarak ılımlı bir hüviyete bürünmüş olması da bu gerçeği değiştirmez. Fransız muhafazakârlığının reaksiyoner bir tavırla eleştirdiği Fransız Devrimi, evrimci ve ılımlı Burke tarafından ise toplumsal düzeni zedeleyen soyut ilkelere dayandığı için eleştirilecektir. Bu bağlamda İngiliz geleneği 1789'un karşısına 1688 tarihli İngiliz Devrimi'ni çıkaracaktır ve bu devrimin öncü filozofu sayılan John Locke, İngilizlerin yeni ve daha iyi bir toplum için değil, II. James'in ortadan kaldırdığı hakları geri almak, yani tarihsel haklarını *korumak* için harekete geçtiğini savlayacaktır. Yine Locke, devrimin iktidara getirdiği Kral William'ı da *innovator* (yenileyici) olarak değil, *restorer* (onarıcı) olarak adlandıracaktır (Mollaer, 2014: 47-49).

Düzen meselesine gelmişken Burke'ün muhafazakârlığı ile Auguste Comte'un kurucusu olduğu pozitivizmin bu bağlamdaki koşutluğuna değinmemek olmaz. Bu koşutluğu saptayan Mollaer (2014: 49) Burke'te pozitivist düzen ilkesinin erken bir örneğini görmekteyken, sosyolojide pozitivist geleneğin tarihini inceleyen Yıldız Akpolat (2007: 55) da pozitivizmi Aydınlanma'nın

doğrudan uzantısı olarak değil, Aydınlanma ile muhafazakârlığın meta-teorisi olarak tanımlıyor. Biri muhafazakârlığa diğeri ise pozitivizme odaklanan iki yazarın aynı bağlantıya işaret etmesi, her ikisinin de pozisyonunu güçlendiren bir örtüşme.

* * *

Kemalizm, muhafazakârlık ve İslâmcılık, Türk modernleşmesinin içine doğan siyasal düşüncelerdir. Türk modernleşmesi bağlamında biçimlenen bu akımlar, modernleşmenin hızı ve üslubuna dair yaklaşımda farklılaşmakla birlikte, modernleşme olgusunu kabul etmekte birleşirler. Mollaer (2014: 162) bu durumu Hüsamettin Arslan'a referansla erken Cumhuriyet ideolojilerinin modern epistemik cemaatin üyeliğine dayanan bir birliktelik içinde olduğu biçiminde tanımlarken buradan hareketle Türk modernleşmesinin derin bir tarihsel ittifaka dayandığını, üzerine kurulduğu zeminin de bu nedenle sağlam olduğunu savunuyor. Bunu biraz daha açmakta yarar var.

Mollaer'in üzerinde durduğu temel sorunsallardan biri, Britanya muhafazakârlığı ile Türk muhafazakârlığı arasındaki "tematik süreklilikler." Bu tematik süreklilikler erken Cumhuriyet ideolojilerinin tümünün modern epistemik cemaatin sınırları içinde kalmalarına imkân tanıdı. Nitekim Mollaer'in (2014: 116, 205) de tespit ettiği gibi, "Türk muhafazakârlığı, başından beri cumhuriyetçi olmuş, eski rejimi savunmamış ve kapitalizme karşı ılımlı yaklaşımlar taşımıştır" ve Peyami Safa, Halide Edip Adıvar ve Mustafa Şekip Tunç gibi isimler, daha 1940'lı yıllarda Anglo-Amerikan temalarına dayalı bir muhafazakârlık inşa etmeye başlamışlardır. Yine Mollaer'in (2014: 126) ifadesine göre, metafiziğe iade-i itibar yapan Bergsonculuğun Türk muhafazakârlığındaki etkisi sınırlı olmuştur ve dolayısıyla Türk muhafazakârlığının anlaşılması için Bergsonculuktan ziyade pragmatizme bakılmasında yarar vardır. Nitekim Türk düşünce tarihini Soğuk Savaş bağlamında inceleyen Cangül Örnek (2015: 324, 71), Osmanlı İmparatorluğu'nun çözülüş döneminde çıkan *Dergâh* dergisinde Bergsonculuğa yalnızca Mustafa Şekip Tunç'un ilgi gösterdiğini ve Amerikan pragmatist felsefesinin temsilcisi olan John Dewey'in daha Cumhuriyet'in kuruluş yıllarında Mustafa Kemal'in davetiyle Türkiye'ye gelerek Türk eğitim sistemine ilişkin bir rapor hazırladığını ve Talim ve Terbiye Dairesi'nin Dewey'in önerisi üzerine kurulduğunu aktarır.[2]

2 Bu noktada Anglo-Amerikan temalarına dayalı bir muhafazakârlığın inşasına girişen isimlerden biri olan Tunç'un bir dönem Türk muhafazakârları arasında Bergsonculuğun nadir alıcılarından biri olmasının yanı sıra, yerli bir Marksist ekol yaratma çabası içinde olan ve bunu politik bir motivasyonla yapan Hikmet Kıvılcımlı'nın (2008) bu akımı hakkında kitap yazacak kadar önemsemesi de ilginçtir. Durkheim-Gökalp sosyolojisiyle kurulan yeni rejimin bir anlam dünyası oluşturamayışının metafizik arayışlara yol açması, Nazilerden kaçarak Türk üniversitelerine gelen ve rasyonalizme mesafeli duran Alman sosyal ve beşeri bilimcilerin dönemin Türk düşünce hayatında Bergsoncu bir damar yaratmış olabileceği gibi olasılıklar akla gelmekle birlikte, bu sorunun dönemin düşünsel atmosferini sosyal, politik ve ekonomik

Burada kavramsal tartışmalara biraz ara vererek, Türk muhafazakârlığının biçimlenmesinde kapitalist modernleşme ve Soğuk Savaş bağlamlarına bakmamız gerekiyor. Bunun için Mollaer'in çalışmasını, Soğuk Savaş bağlamını merkeze koyan Örnek'in *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı* adlı incelemesiyle karşılaştırmalı okumakta yarar var. Mollaer (2014: 186), Peyami Safa'nın dönemin modernleşmeci aydınlarını "komünizm tehlikesine karşı hiçbir hassasiyet göstermezler" sözleriyle eleştirmesinin –ki bu bilgi doğru değildir– eşitlikçiliğe duyulan alerjiyle bağlantılı olduğunu savunmaktadır. Örnek'in yukarıda sözünü ettiğim eserinde bu bağlantıya dair çok fazla malzeme var. Dönemin "maneviyatçı" yayınlarının "beynelmilel komünizm"e karşı yine beynelmilel bir maneviyat cephesinde Batılı ülkelerle yan yana gelmeyi savunmaları, dinin demokratik sistemlerde etkin bir rol oynamasının mümkün olduğunu kanıtlamak adına ABD'yi örnek göstermeleri, komünizmi bu anlamda "müfrit Kemalizm" olarak tanımlayarak Cumhuriyet rejimini zayıf karnından vurmaya çalışmaları, kültürel modernleşmeye muhalefet ederken bile Batı'yı karşılarına almamaya özen göstermeleri ve Batı etkisinden ziyade Kemalistleri eleştirmeyi tercih etmeleri, ABD başta olmak üzere Batılı ülkelerle kurulan ilişkileri eleştiri konusu yapmamaları, Ömer Rıza Doğrul'un 1940'lı yıllarda çıkardığı ve gündelik hayata ilişkin dinî bilgiler veren *Selâmet* dergisinde yoksulluğa değinilmeksizin "Erken Uyanmak ve Rızk Peşinde Koşmak Hakkında" ve "Ticaret Ahlakına ve Prensiplerine Dair" gibi doğrudan ticaret hayatına hitap eden yazılara yer verilmesi bir çırpıda verilebilecek örneklerdendir.[3]

Soğuk Savaş bağlamı, Türk modernleşmesinin, Türk muhafazakârlığını da kapsayan tarihsel ittifakını daha net görmemizi sağlıyor. Kendilerini imparatorluk varisi olarak gören Osmanlı aydınının diğer bağımlı ülkelerin aydınının aksine Batı karşıtı hassasiyetler geliştirmektense yeniden birinci lige çıkma motivasyonuyla hareket ettiğini ve bu alışkanlığı devralan Cumhuriyet aydınının da, sosyalist hareketin ve başta işçi sınıfı mücadelesi olmak üzere sosyal adalet talebiyle yürütülen mücadelelerin güçlenmesine kadar Üçüncü Dünya meselelerine ve Üçüncü Dünyacılığın herhangi bir türevine ilgi göstermediğini ortaya koyan Örnek (2015: 357, 364, 283-284), DP karşıtı muhalefetin en etkin odaklarından olan *Forum* dergisinin de antikomünist bir çizgide olduğunu ve Türkiye'de sosyalizmin yolunu tıkamak adına liberalizmle uzlaştırılmış bir Kemalizm önerdiğini belirtiyor.

Türk modernleşmesinin tarihsel ittifakının unsurları arasında yer alan Soğuk Savaş ideolojisinin karakteri, bizi Mollaer'in çalışmasının sorunlu yanla-

bağlamlarda ele alan çalışmalarda daha fazla irdelenmesi gerektiği açık.

3 Dönemin İslâmcı ve muhafazakâr çevrelerinin Soğuk Savaş bağlamında oynadıkları role dair bkz. (Örnek, 2015: 308-356).

rından birine getiriyor. Varsaydığı "politik anlam ufku"nun doğal bir ürünü olarak Kemalizm'e alerji duyan Mollaer (2014: 119-121), galat-ı meşhuru yeniden üreterek Kemalizm'in kurucu aklı sonuna kadar götüren, radikal biçimde kopuşçu bir ideoloji olduğunu savunuyor. Kemalistleri Jakobenlerle özdeş tutarak Kemalist ideolojiyi *Kadro* çizgisiyle tanımlayan yazar, bu çizginin başyapıtları arasında yer alan Yakup Kadri Karaosmanoğlu'nun *Yaban* romanındaki köylü tipolojisinin de 1930'larda radikalleşen Kemalist rejimin bürokratının zihnindeki köylü imgesini yansıttığı kanısında. Oysa Örnek'in de belirttiği gibi, her ne kadar *Kadro* ile *Forum* Türkiye'de sosyalizmin panzehrinin Kemalizm olduğunda uzlaşsalar da, ilki hakikaten kurucu akla güvenen, Jakoben bir çizgide ve dışa kapalı bir modelle kalkınmayı savunurken ikincisi Batı liberalizmiyle uyumlu bir Kemalizm'i savunmuş, bu doğrultuda ABD'nin Türkiye'ye biçtiği Avrupa'nın tarım ürünü tedarikçiliği rolünü de sorgulamamıştır. Üstelik Kemalist ideolojinin temsilcisiymiş gibi yansıtılan ve Mollaer'in (2014: 155) de belirttiği gibi kurucu akla yaptığı vurgu Mustafa Şekip Tunç ve İsmail Hakkı Baltacıoğlu gibi isimler tarafından eleştirilen *Kadro,* siyasal alanda bu mücadelenin kaybedeni olmuştur. Ama aynı yıllarda Hüseyin Cahit Yalçın tarafından çıkarılan ve Anglo-Amerikan dünyasındaki düşünsel tartışmaları Türkiye'ye aktaran ve yine Anglo-Amerikan tipi bir liberalizm savunusu yapan *Fikir Hareketleri* dergisi *Kadro*'dan daha uzun soluklu ve daha etkili bir yayın olmuş, İttihatçı olarak tanındığı için dışlanan ve hatta İstiklâl Mahkemeleri'nde yargılanan bir şahsiyeti siyasi ikbal sahibi yapabilmiştir. Dolayısıyla Kemalizm'in *Kadro* üzerinden okunarak radikal kopuşçu sayılması hatalıdır (Örnek, 2015: 258-270).[4]

Mollaer'in ana akım yaklaşımların rüzgârına kapılarak Kemalizm'i radikal kopuşçulukla tanımlaması, Kemalist ideolojinin gelenekle kurduğu ilişkiye dair yorumlarına da yansımış. Modernleşme ideolojisinin gelenek karşıtı değil karşı-gelenekçi olduğu ve icat edilmiş geleneğe dayandığı ve muhafazakârlık biçimsel anlamda devamlılığa önem verirken modernleşmeci ve devrimci ideolojilerin öze yöneldiği gibi önemli saptamalarda bulunan Mollaer (2014: 136), muhafazakârlarla Kemalistler arasındaki ayrımı da buradan hareketle kuruyor. Buraya kadar sorun olmamakla birlikte, Mustafa Kemal'in "mazi"-yi "köhne zihniyet" olarak yaftalayarak reddetmesinden hareketle Ziya Gö-

4 Kemalist ideolojiyi Üçüncü Dünya'ya model oluşturacak şekilde doktrinleştirme misyonuyla çıkarılan *Kadro*'nun rejim tarafından sahiplenilmeyince yayınının durdurulması, Kemalizm'in karakterine dair öğretici bir durumdur. Kemalizm'i Kurtuluş Savaşı ile 1930'ların göreli radikalizminden ibaret sayan ve buradan hareketle ulusal kurtuluşçu, devletçi ve seküler karakterli bir resmi ideoloji inşasına soyunan *Kadro*, yaklaşan Soğuk Savaş bağlamıyla, dolayısıyla Kemalizm'in kültürel alanın yanı sıra politik alanda da Batıcı, hür teşebbüsçü ve muhafazakârlıkla barışık karakteriyle uyumsuz olduğu için boşa düşmüştür. *Kadro*'nun yüz üstü bırakılması, Kemalizm'in sağa çeken özelliklerinin yanı sıra, yine Kemalistlerin bu özelliklerle uyumlu olan doktrin karşıtı pragmatizmleriyle de ilgilidir.

kalp'in İslâm ve Osmanlı tarihine dönük olumsuz yaklaşımına ve kimi Kemalistlerin İslâmiyet öncesi Türk tarihine yönelmelerine bakarak Kemalizm'i "muhtaç olunan kudret"in "pre-İslâmik tarihteki "asil kan"da mevcut" [sic] olduğu görüşüyle tanımlaması (Mollaer: 2014: 147), kendisinin *Kadro* dergisi hakkında olana benzer bir galat-ı meşhurun etkisi altında olduğunu düşündürüyor. Oysa Erdem Sönmez (2015), Kemalist tarih anlayışının katı bir Türkçülüğe dayandığı ve gerek Osmanlılığın topyekûn reddedildiği gerekse Osmanlı tarihçiliğinin sistematik olarak dışlandığı görüşlerinin gerçeği yansıtmadığını elinizdeki derginin ilk sayısında olgusal olarak ortaya koymuştu.

Bu tartışmada Mollaer'in referansları arasında yer alan Gökalp'in konumuna ilişkin bir ek yapmakta yarar var. Gökalp'in fikirleri Cumhuriyet'in kuruluşunda belirleyici olmakla birlikte, doktrin karşıtlığıyla karakterize olan bu rejimde hiçbir kuramsal ya da ideolojik referansın mutlak bir geçerliliğe sahip olmadığını unutmamak gerekiyor. Nitekim Örnek (2015: 204-205) 1940'lı yılların ikinci yarısından itibaren *Sosyoloji Dergisi*'nde Prens Sabahattin ve Le Play adlarının daha sık görülmeye başlandığını, özellikle 1950'li yıllardan itibaren Durkheim sosyolojisi itibar yitirirken bu iki düşünürün Türk sosyolojisindeki belirleyiciliğinin arttığını ve bu dönüşümün bir ürünü olarak 1957'de Türk Sosyoloji Cemiyeti'nin "Le Play Sosyolojisinin 100. Yılı" başlıklı bir toplantı düzenlediğini aktarıyor. Özetle, Kemalistlerin nezdinde Osmanlı reddiyesi ve katı Türkçülüğün yanında Gökalpçiliğin konumu da tartışmalı. Yani Cumhuriyet rejimi, kuruluşunun üzerinden henüz 20-30 yıl geçmişken kendi fikir babalarından birine sırtını dönüyor ya da en azından önde gelen entelektüellerinin ona sırtlarını dönmelerine onay veriyor.

Kemalist ideolojiye radikal kopuşçuluk atfedilmesi sorunlu olmakla birlikte, devrimcilik ile muhafazakârlık arasındaki ayrımın öz ile devamlılık vurguları üzerinden tanımlanması isabetli görünüyor. Devamlılık teması muhafazakârların dini katı bir teolojik yorumla benimsemektense, bir kültür ve ahlak olarak algılayarak "maneviyat" diye adlandırmalarını ve dolayısıyla "Türk milletinin mütemmim bir cüzü" ve milli kimliğin en işlevsel boyutları arasında yer alan "manevi batarya" olarak tanımladıkları İslâmiyet'e de modern çağda toplumun düşebileceği bunalımları önleme misyonunu biçmelerini getiriyor (Mollaer, 2014: 133-139). Dine biçilen bu misyon, öncelikle ideoloji olan muhafazakârlığın, bir "tutum"a da işaret ettiğini gösteriyor. Nitekim Mollaer'in muhafazakârlığın kültürel kuruluşunda önemli bir rol oynadığını saptadığı Yahya Kemal'in gerek Kemalistlerle gerekse İslâmcılarla arasında önemli fikir ayrılıkları vardır ve bu fikir ayrılıkları, muhafazakârlığın nasıl bir tutuma işaret ettiğini görünür kılmaktadır.

Yahya Kemal, "Ezansız Semtler" başlıklı yazısında Şişli, Kadıköy ve Moda

gibi semtler için "O semtlerde ki, minare görülmez, ezanlar işitilmez, Ramazan günleri hissedilmez, çocuklar Müslümanlığın çocukluk rüyasını nasıl görürler? İşte bu rüya, çocukluk dediğimiz bu Müslüman rüyasıdır ki, bizi, henüz bir millet hâlinde tutuyor" der (Mollaer, 2014: 133). Babanzade Ahmet Naim kendisinin "Bir Rü'yâda Gördüğümüz Eyüp" başlıklı makalesini "İslâmiyet'i efsaneler üzerine kurulmuş bir din gibi gösterdiği" gerekçesiyle eleştirdiğinde ise Yahya Kemal teolojik bir savunma yapmayı tercih etmeyerek "Bütün bir Türk milletinin hatıralarına ne karışırsınız" sözleriyle karşılık verir (Moller, 2014. 149-150). Muhafazakârlarla İslâmcılar arasındaki farkı yerinde örneklerle tanımlayan Mollaer'in buradan hareketle geliştirdiği İslâmcılık tanımını ise eleştirel bir gözle okumakta yarar var.

Mollaer (2014: 142-150), Ahmet Naim'in Yahya Kemal'e eleştirilerinden hareketle ve İsmail Kara'ya referansla İslâmcıların "Müslümanları saf bir inanç sahibi kılmak" istediklerini ve bunun için de yeni ve selefi bir tevhid anlayışını benimseyerek gelenek bağından kurtulmayı hedeflediklerini savunur. Bu noktada tıpkı modernleşme gibi karşı-gelenekçi olan İslâmcıların mazinin reddi noktasında Mustafa Kemal ve Tevfik Fikret'le uzlaştıklarını, asr-ı saadetten hareketle gelenek icat ettiklerini ve bu yaklaşımın gerek Mehmet Akif'ten gerekse Namık Kemal'den okunabileceğini söyler.

Mollaer'in biraz da varsaydığı "politik anlam ufku" nedeniyle bu şekilde yapmayı tercih ettiği İslâmcılık okumasında maddi bir hata olmasa da bunun İslâmcılığın Tanzimat'la başlayıp Cumhuriyet'in ilk yıllarında son bulan bir damarı olduğunu belirtmek zorundayız (Şen, 2012: 130-145). Üstelik devrimci ve rasyonalist bir İslâmcılığı tanımlamaya çalıştığı Türkiye'de Müslümanların çoğunluğunun Sünni-Hanefi olmaları ve rasyonalist bir İslâmcılığın oluşturmak durumunda olduğu geleneğin muhtemel unsurlarının bu mezhebin tarihindeki din âlimleri tarafından –başta Gazali– kâfir ilan edilmiş olması gibi handikaplar da var. Bir başka deyişle, rasyonalist bir İslâmcılığın tanımlanmak istendiği Türkiye'de hâkim olan dinsel referanslar daha ziyade muhafazakârlığı çağırmaktadır[5] ve bu durum, Mollaer'in (2014: 158) de aktardığı gibi, Türk toplumu için Sünnî akideyi tercih eden ve "eğer tásavvuf ve Melamîlik araya girmese idi, tıpkı İngiliz gibi işinde ve ibadetinde çalışkan insanların cemaatinde olurduk" diyen muhafazakâr Yahya Kemal ta-

5 İslâm düşüncesinde siyasal teoloji geleneği ve Gazali hakkında daha fazla bilgi için bkz. (Aydın, 2012; Kurtoğlu, 2013: 207-246; Şen, 2012: 118-130). Bu arada ilahiyat kökenli bir felsefeci olan ve Gazali üzerine önemli bir çalışması bulunan Hasan Aydın (2012: 259), Gazali'yi yalnızca İslâm dünyası düşünürleriyle karşılaştırdığı bu çalışmasının bir yerinde Gazali'nin neden-sonuç ilişkisinin reddine dayanan aranedenciliğinin Hume'un septik felsefesiyle benzeştiğini dile getiriyor. Gazali ile Hume arasında kestirmeci bağlantılar kurmakta ihtiyatlı davranmak gerekmekle birlikte, Batı düşüncesinin kapsam dışı bırakıldığı bir çalışmada Gazali'nin aranedenciliğinin Aydın'a Hume'u çağrıştırmış olması önemli bir gösterge sayılmalıdır.

rafından da fark edilmiştir. Ancak burada Mollaer'in İslâmcılığın sınırlı bir zaman diliminin ötesine uzanmayan bir damarını öne çıkarmasını eleştirmenin bir sınırı var. Çünkü Mollaer günümüzde İslâmcılığın bu olduğunu iddia etmekten ziyade bu türden bir İslâmcılığın öne çıkmasını temenni ediyor ve bunun tarihsel kökenine işaret ediyor. Nitekim güncel haliyle İslâmcılığın bunun uzağında olduğunu İslâmcılığın Cumhuriyet döneminde ancak yerel bir form kazanarak varlığını sürdürebildiği ve muhafazakârlığın "İslâmcılığın mümkün ve meşru dili" haline geldiği gibi saptamalarla Mollaer (2014: 159) de ifade ediyor.

Her ideoloji gibi muhafazakârlığın da farklı bağlamlarda okunması mümkün. Felsefi düşünce bağlamındaki okumanın kimi eksiklikleri olabildiğini, bu eksiklikleri giderebilmek için söz gelimi kapitalist modernleşme, Soğuk Savaş, vb. bağlamlardaki okumalara ihtiyaç duyulabildiğini gördük. Ancak bunu felsefi düşünce bağlamındaki okumaya kökten bir itiraz olarak görmemekte yarar var. Zira neoliberal dönemin ana akım politik programı olan Anglo-Amerikan yeni muhafazakârlığı *tekno-logic* (araçsal mantık) kavramına referansla tekno-muhafazakârlık olarak adlandıran, tekno-muhafazakârlığın önde gelen teorisyenlerinden Friedrich August von Hayek'in Keynesçiliğe karşı serbest piyasa savunusunun arka planındaki "köleliğe giden yol" olarak tanımladığı kurucu akıl eleştirisine işaret eden ve tüm bunların Kartezyen rasyonalizme, Fransız Devrimi'nin şiddetine ve Yoksullar Yasası'na muhalefetini felsefi bir bağlamda temellendiren Burke'le bağını kuran bir okuma bize çok şey söylüyor (Mollaer, 2014: 62-68, 205). Üstelik yalnızca muhafazakârlığın tarihi ya da İngiliz-Türk muhafazakârlıkları arasındaki tematik süreklilikler hakkında değil, günümüzde kapitalist dünyanın geneline egemen olan yeni muhafazakârlık hakkında da çok şey söylüyor.

KAYNAKÇA

Akpolat, Y. (2007), 'Durkheim'dan Giddens'a Pozitivist Sosyoloji', *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi,* 10 (2), 53-87.

Aydın, H. (2012), *Gazzâlî,* İstanbul: Bilim ve Gelecek Kitaplığı.

Kıvılcımlı, H. (2008), *Bergsonizm: Göçen Sermaye Dervişliği*, İstanbul: Sosyal İnsan Yayınları.

Kurtoğlu, Z. (2013), *İslâm Düşüncesinin Siyasal Ufku*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Laçiner, Ö. (2002), 'DP, ANAP ve Sonunda AKP', *Birikim*, 163-164, 11-20. Kaynak: http://www.birikimdergisi.com/birikim-yazi/2552/dp-anap-ve-sonunda-akp Son erişim tarihi: 2 Ekim 2015.

Mollaer, F. (2014), *Muhafazakârlığın İki Yüzü*, İstanbul: Dergâh Yayınları.

Örnek, C. (2015), *Türkiye'nin Soğuk Savaş Düşünce Hayatı*, İstanbul: Can Yayınları.

Sırma, İ. S. (2003), 'O Klasik ve Modern Bir Âlimdi', *Bilgi ve Düşünce*, 4, 108-110.

Sönmez, E. (2015), 'Galat-ı Meşhuru Sorgularken', *Modus Operand: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi*, 1, 49-80.

Şen, H. (2012), *Kemalist Modernleşme ve İslâmcı Gelenek*, Ankara: Kadim Yayınları.

NİSA GÖKSEL

In this article, I discuss the processes of Kurdish women's politicization from a transnational perspective, relying on in-depth interviews I conducted in Germany and France. The Kurdish Movement has established and defined itself in a transnational context in terms of its political mobility, imagination, and diasporic geography. The political subjectivities of Kurds have taken shape within this transnational setting and through these relations. Especially after the 2000s, with the changing political imagination of the Kurdish Movement, the processes of Kurdish women's politicization have begun to transform. In this article, I shed light on this transformation process in particular.

In order to explore the process of transformation, I examine the political subjectivities of Kurdish women in light of their experiences of migration and exile. Due to the problems related to being a migrant and political refugee, Kurdish women's relations with the hegemonic political culture in Europe and also with the Kurdish women's movement are becoming more fragile compared to the past. Thus, what kind of political subjectivity does this new relationship produce? What are the possibilities and impossibilities that Europe provides to Kurdish women in terms of their engagement into politics? Together with the difficulties that Kurdish women have experienced in their everyday lives, how do the identity-based conflicts and the conflicts that they have lived with the European political culture affect their political subjectivities and their struggles to protect their 'revolutionary' identities? In answering these questions, I methodologically and theoretically benefit from a perspective that brings local and trans-national together.

Keywords: transnational movements and communities, political subjectivity, kurdish women in europe, and the experiences of migration and exile

POLAT S. ALPMAN

This work is a result of a field study that aims to explain the relationship of Kurds, who became involved into labour market in Istanbul after 2000, have established with Kurdishness over city, identity and class parameters. There are certain moments in the historical and societal experience of Kurdish society in Turkey. One of these moments is forced migration policies. Although these policies have relatively come to an end, Kurdish labour migration to cities has continued. This process as a labour migration results in reconstruction of the Kurdish identity. These processes that result in reconstruction have been determined by both labour relations and dominance relations in the social intercourse. The relations that create reconstruction towards identity-led market relations and dominance relations are possible through the city and urban relations.

Keywords: Informalisation, city, kurdishness, space, precarisation

FIRAT KONUŞLU

This work focuses on the Turkish Television Series Workers within the context of the critique of immaterial labor thesis. Intellectual, creative and affective labor; the main characteristics of this thesis, are examined within this context and the inconsistencies with the empirical data are underlined. The optimism of the immaterial labor thesis towards the potential of the new subject producing use value outside the boundaries of the capital is argued to be still within capital-labor conflict. Contrary to the argument that the worker becomes a social worker with expanding qualities, the reduction of the waged laborers to simple manual and unskilled ones of this sector is stated as primary evidence for that; so this is put also for a theoretical criticism of the immaterial labor thesis afterwards. As a final step it is argued that the potential possibilities offered by this thesis towards the actions conceptualized as "refusal of work", "autonomous resistances" are underlined as important ones only if they are put as a part of working class struggle. The possibilities and impossibilities of this final conclusion are discussed within the context of guerilla filmmaking, as an example of autonomous resistance of the filmmakers.

Keywords: Immaterial labor, autonomist marxism, capital-labor conflict, culture industry, precariousness, refusal of work, autonomous resistances, working class struggle

ERGİN BULUT

The labor of video game testers has barely registered within political-economic analyses of work practices in the game industry. This article addresses this gap through a critical deployment of the concept of precarity and its multiform natüre experienced by game testers. Drawing on Harry Braverman's concept of "degradation of labor," I aim to contribute to media labor literature by introducing the concept of "degradation of fun," where testers are alienated from play and forced to develop instrumental and selective ways of play. I make the argument that as opposed to popular representations, game testing is a decidedly precarious labor, due to its assumed low-skill status, and because of the existence of a large reserve army of labor, which depresses the wages and renders testers expendable. Ultimately, the "immateriality" and joy of testing as labor comes with material physical and bodily pains, and sentiments of second-class citizenship.

Keywords: Precarity, creative economy, immaterial labor, political economy, video game industry, production studies

M. ÖNDER GÖNCÜOĞLU

Batılı seyyah, gazeteci, yazar ve akademisyenlerce yüzyıllar boyunca Türk ve barbar ifadeleri birlikte anılıp birbirlerinin yerine kullanılarak Türk imgesiyle ilgili monolitik bir kabul yaratıldı. Ancak yakın dönemde bir seyyah, Katharine Branning, mektuplardan oluşan bir yazın biçimiyle *–epistolary form– Yes, I would Love to Drink Another Glass of Tea* (2012) adlı bir kitap kaleme aldı. Branning, Türk imgesiyle ilgili yüzyıllardır süregelen bu yanlı Batı temsilleri için, kitabında sanki bir özür niteliği taşıyan bir sunuş ve anlatıyı özellikle tercih etmiş gibi görünmektedir. Türk kültürüyle ilgili izlenimlerini anlattığı bu kitapda, Branning farklı temalardan oluşan onlarca mektup kaleme alarak, bu mektuplarında Lady Mary Pierrepont Wortley Montagu'ya hayali olarak seslenmektedir. Montagu'yu mektup arkadaşı olarak seçmesinin nedeni ise Lady Montagu (1689-1762) onsekizinci yüzyıl Osmanlı İmparatorluğu'nda İngiliz Sefiri olarak bulunmuş Sir Edward Wortley Montagu'nun eşi olması münasebetiyle İstanbul'u ziyaret etmiş olması ve Türk kültürü, sanatı, gündelik hayatı ve bilhassa kadının toplumdaki rolüyle ilgili izlenimlerini tıpkı Branning gibi 1716-1718 yılları arasında mektuplarıyla İngiltere'deki bir arkadaşına anlatmış olmasıdır. Montagu'nun arkadaşına yazdığı 58 adet mektup daha sonra *The Turkish Embassy Letters* adıyla basılmış-

tır. Branning'in mektupları bu çerçevede Montagu'nun kendi mektuplarında değerlendirdiği konulara yönelik bir cevap niteliğinde sunulmuştur. Ancak, Montagu ile benzer kültürel tecrübelere tanıklık etse de Branning, Montagu'dan farklı olarak yalnız İstanbul'un Türklerini değil, Anadolunun pek çok şehrine ve farklı toplumsal sınıfına ait 'gerçek Türk'ü' otuz yıllık bir tecrübeyle bilhassa Batılı okurla tanıştırıyor olmanın gururunu taşıyor gibi görünmektedir. Branning'in Türk ve Türk kültürünü sunuş şeklini Türkoloji alanında çalışan çoğu akademisyen kuşkusuz büyük ölçüde takdir ile karşılayacaktır. Ancak tecrübeleri ve gözlemleri konusunda ne ölçüde oryantalist bir söylem barındırdığı ve ne ölçüde farkına varmadan idealize ettiği ve iyi niyetle oluşturduğu kendi anlatısının etkisinde kaldığı bu çalışmanın temel sorunsalını oluşturmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Lady Mary Montagu, Katharine Branning, Türklük, temsil, oryantalizm

CANAN COŞKAN

In this article I focus on two confounded sub-areas of psychology, *cultural* and *cross-cultural psychologies*, barely noticed in terms of existence or reasons of existence by the social science researchers from various disciplines and research fields in Turkey, except during literature reviewing. I start with describing the most common topics of social thinking and behavior in these already splitted sub-areas, originating from antropology and sociology of culture and feeding from many research topics of social psychology (i.e., Individualism-Collectivism, intergroup relations, identity and self processes, ethnic discrimination, cultural gender, and processes related to migration such as enculturation, acculturation, multiculturalism and cultural diversity). Then, I give a selected review of research or other contributions aimed to adopt methodologies or perspectives and I provide how they are linked to these sub-areas in terms of social scientific research interests (e.g., measurement equivalence in cross-cultural research, immigrants from Turkey in the world, immigrants living in Turkey, intergroup relations among different ethnic and religious groups, language studies). In doing this, I point to the possibility of interrelationality between social sciences by highlighting their attempt of inter-differentiation on the paradigm level while they can't escape exchanging methodologies, hence interacting with each other as well as with other disciplines. Finally, I offer some critical questions on how researchers and prac-

titioners can feed cultural and cross-cultural psychologies by their selection of research topic, application field and sample selections.

Keywords: Culture, cultural psychology, cross-cultural psychology

PIERRE BOURDIEU vd.

DÜNYANIN SEFALETİ

Yayın Değerlendirme Kurallarımız

Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi'ni, ulusal ve uluslararası bilimsel yayın endekslerinde yer alacak, yılda üç sayı çıkacak, sosyo-ekonomik ve beşerî disiplinlerde yapılan çalışmaların tartışmalarına yer verecek bir akademik yayın olarak tasarladık.

Dergi sayılarındaki yayınların çoğu, dosya konusunda veya konu-dışı bilimsel makalelerden oluşacak. Bunun yanında, sayılarda kitap incelemelerine, devam eden araştırmalarla ilgili kısa izlenim yazılarına, mülakatlara ve tartışmalara da yer vermeyi planlıyoruz.

Teslim edilen bir makale, öncelikle sayı editörü tarafından inceleniyor. Editör tarafından değerlendirmeye uygun bulunan makaleler, yazarın ismi gizlenerek iki değerlendiriciye gönderiliyor. Değerlendiricilerin kimler olacağına sayı editörü, Yayın Kurulu ile birlikte karar veriyor. Gelen makalenin özetine göre editör, konuya ve disipline mümkün olduğunca yakın ve değerlendirme çalışmasını kabul eden araştırmacılarla çalışıyor. Değerlendiriciler, eğer makale dosya konusunda ise dosyaya uygunluk kriteri başta olmak üzere, makalenin yayınlanabilirliği ile ilgili bir rapor hazırlayarak editörle paylaşıyor. Editör, gerekli görürse kendi görüşlerini de ekleyerek, birleştirilmiş ve anonimleştirilmiş raporu yazara gönderiyor. Değerlendiricilerin görüşleri olumlu olsa bile, sayı editörü kendi gerekçeleriyle bir makaleyi reddetme yetkisine sahip. Yayına kabul edilen makalelerle ilgili talep edilebilecek düzeltmelerin en çok 10 gün içerisinde tamamlanmasını istiyoruz. Kitap incelemeleri ve "araştırma notları" gibi kısa yazılar ise sadece editör tarafından değerlendirilecek.

Makalelerin sayı editörüne ulaşması ile yazara makalesiyle ilgili raporun bildirilmesi arasında geçecek sürenin **en çok 5 hafta** olmasını hedefliyoruz.

Yayın Gönderme Kurallarımız

Modus Operandi: İlişkisel Sosyal Bilimler Dergisi'ne göndereceğiniz dosya-içi veya dosya-dışı bilimsel makalelerle ilgili yazım kurallarımızı aşağıdaki gibi belirledik.

Genel Kurallar:

♦ Değerlendirilmek üzere dergiye gönderilen yazıların daha önce başka bir yerde yayınlanmamış olması gerekir.

♦ Makale e-posta yoluyla modusoperandidergi@gmail.com adresine gönderilir. E-posta içinde yazar(lar)ın çalıştıkları kuruma ait posta adresleri ve telefon numaraları ve kendilerini anlatan bir paragraflık bir metin bulunmalıdır.

♦ Makalenin başında, 200-250 kelimeden oluşan Türkçe ve İngilizce özetler ve 3-6 anahtar kelime (Türkçe ve İngilizce) bulunmalıdır.

♦ Makale dosyası, MS Word 1997-2003 formatında (.doc uzantılı olarak) kaydedilir, dosyaya istenildiği gibi isim verilebilir. Times New Roman yazı tipinde 1,5 satır aralığıyla, 12 punto olarak yazılır, sayfalar numaralandırılır.

♦ Dosya makalelerinin uzunluğu, kaynakça dâhil olmak üzere 7.000-10.000 kelime aralığında olmalıdır. Diğer bölümler için azami kelime sayısı, kitap tanıtım yazısı için 1.500; kitap değerlendirme makalesi için 3.000 ve 'Müdahaleler' makalesi için 3.000 kelimedir.

♦ Yukarıdaki temel kurallara uygun hazırlanmayan makaleler, editör ve hakemlere iletilmeden, yazarlara gerekli düzenlemeleri yapmaları için geri gönderilir.

Metin İçinde Atıf Kullanımı:

♦ Dergide referans göstermede kullanılan sistem, **APA (American Psychological Association) Style 6th Edition**'dır.

♦ Makale içerisinde alıntı yapılacak yazarın ismi, makalede ilk defa geçtiğinde mutlaka ön ismiyle birlikte yazılmalıdır. Daha sonra yazara gönderme yapılırken sadece soyadı kullanılmalıdır. Aynı zamanda referans verilecek yazarın ismi metin içinde kullanıldığında, referans verilen eserinin yayım yılı ve varsa sayfası isminden hemen sonra parantez içinde belirtilir. Örn: Tanıl Bora'ya (1995: 34) göre (...) Bora

(2009: 11), bu durumu (...)

♦ Sayfa sayısı "s." gibi sembollerle gösterilmez.

♦ Metinde alıntı yapıldıktan sonra, parantez içinde yazarın soyadı verilir, yazarın soyadından sonra virgül konarak kaynağın yayım tarihi yazılır ve iki nokta kullanılarak alıntının sayfa sayısı belirtilir. Örn: 'Hâkim milletlik payesi de, doğal olarak "her düzeyde ve tavizsiz bir biçimde egemenliğini ve ağırlığını koyan" Türk etnik kimliğinindir (Aktar, 2008: 101)'

♦ Yazarın adı metinde geçiyorsa ve net bir sayfaya atıf yoksa eserin yayım yılını parantez içinde belirtmek yeterlidir. Örn: 'Agop Martayan hakkında Kaya Türkay'ın hazırladığı biyografisinin ismi de A. Dilaçar'dır (1982)'.

♦ İki yazarlı bir metne referans verilirken, her iki yazarın da soyadı birlikte gösterilir ve soyadlarından sonra virgül konarak yayım yılı belirtilir. Örn: (Baudino ve Wyatt, 2004: 17)

♦ İkiden fazla yazarlı bir metne referans verilirken, metnin ilk yazarının soyadından sonra 'vd.' kullanılır ve bundan sonra virgül konarak yayım yılı belirtilir. Örn: (Aytekin vd., 2003: 35)

♦ Eğer iki ya da daha fazla yazara gönderme yapılıyorsa alıntı yapılan yazar isimleri, aralarına noktalı virgül konularak alfabetik sırayla yazılır. Örn: (Bourdieu ve Wacquant, 2006; Weber, 1994).

♦ Aynı yazarın aynı yıl yayınlanmış iki ya da daha fazla eserine gönderme yapılıyorsa, eserleri ayırmak için yayım yılının sonuna "a", "b", "c" gibi harfler eklenir. Örn: (Akgönül, 2011b: 44)

♦ Aynı yazarın iki kitabına aynı parantez içinde referans verildiğinde yazarın ismi tekrarlanmaz. Örn: (Bourdieu, 2012: 56; 2013: 43)

♦ Metin içinde kaynak göstermek için dipnot veya sonnot kullanılmamalıdır, referans metin içinde yukarıda belirtilen kurallara göre verilmelidir.

♦ Makale içerisinde yapılan bir yazara ait alıntı, alıntı yapılan eserde başka bir yazara referans verilerek yapıldıysa, alıntı yapılan eserden önce "alıntılayan" ifadesi kullanılarak orijinal esere referans verilir. Örn: (Foucault, 1978: 45'ten alıntılayan Said, 2001: 235)

♦ Metin içinde 40 sözcükten uzun alıntılar soldan ve sağdan girintili, tek satır aralığı vererek, 11 puntoyla italik olmadan tırnaksız yazılır.

Örn: Bu geçmiş Stuart Hall'e göre (1998: 83),

(...) her zaman yeniden anlatılır, yeniden keşfedilir, yeniden yaratılır. Geçmişin anlatılaştırılması gerekir. Geçmişlerimize, tam anlamıyla gerçek bir olgu olarak değil, tarih aracılığıyla, bellek aracılığıyla, arzu aracılığıyla gideriz. Benliklerimizin ve tarihlerimizin anlatılaştırılması ise hep sonradan yapılır.

- Yazarı belli olan ve olmayan gazete yazısı, televizyon programı, film, fotoğraf, tweet ve Facebook girdisinin metin içinde nasıl alıntılanacağı aşağıdaki 'Kaynakça Yazımında Dikkat Edilmesi Gereken Kurallar' başlığı altında belirtilmiştir.
- Özgün eserden doğrudan bir alıntı yaparken çıkarılan sözcük/cümle(ler), parantez içinde üç noktayla (...) gösterilir.
- Metnin içinde yapılan alıntılar tırnak işareti (") içinde yazılır. Bu durumlarda, tek tırnak işareti ('), yalnızca alıntı yapılan cümlenin içindeki tırnak işaretleri yerine kullanılır.

Başlıkların ve Özel İsimlerin Kullanımı:

- Dergide kullanılan APA formatına göre makale başlığı, merkezde, kalın, sözcüklerin büyük harfle başlayacağı ve küçük harfle süreceği şekilde 14 puntoyla yazılır.
- Makale içerisinde birinci düzey ara başlıklar, sola yaslı, kalın, sözcüklerin büyük harfle başlayacağı ve küçük harfle süreceği şekilde 12 puntoyla yazılır. İkinci düzey ara başlıklar, girintili, kalın, başlığın ilk sözcüğü büyük harfle başlayacağı, diğer kelimelerinse küçük harfle başlayıp biteceği şekilde 12 puntoyla yazılır. Üçüncü düzey ara başlıklar, girintili, kalın, italik, başlığın ilk sözcüğü büyük harfle başlayacağı, diğer kelimelerinse küçük harfle başlayıp biteceği şekilde 12 puntoyla yazılır. Dördüncü düzey ara başlıklar, girintili, italik, başlığın ilk sözcüğü büyük harfle başlayacağı, diğer kelimelerinse küçük harfle başlayıp biteceği şekilde 12 puntoyla yazılır.
- Makale başlıkları tırnak içine alınmalı ve italik olarak yazılmamalıdır. Örn: Weber'in "Meslek Olarak Siyaset" isimli makalesinde (...)
- Makale içindeki kitap, dergi, film, video ve TV programı isimleri tırnak içine alınmamalı italik olarak yazılmalıdır: Örn: Bourdieu'nün *Bilimin Toplumsal Kullanımları* kitabında (...); *Siyaset Meydanı* programında (...); Nuri Bilge Ceylan'ın yönettiği *Bir Zamanlar Anadolu* (2011) filminde (...)

Kaynakçanın Düzenlenmesi:

♦ Yazarın soyadından sonra virgül konur ve yazarın adının baş harfi yazılır. Ardından eserin tarihi parantez içinde verilir ve eserin adının tamamı yazılır. Sonrasında yayım bilgileri, önce yayınevinin bulunduğu yer, ardından yayınevinin ismi gelecek şekilde yazılır. Kitap isimleri, dergi isimleri, tez başlıkları, internet siteleri, film isimleri italikle yazılmalıdır.

Kitap: Bourdieu, P. (2013), *State Nobility: Elite Schools in the Field of Power*, Cambridge: Polity Press.

Çok Yazarlı Kitap: Abisel, N., Arslan, U.T., Behçetoğulları, P., Karadoğan, A., Öztürk, S.R. ve Ulusay, N. (2005), *Çok Tuhaf Çok Tanıdık*, İstanbul: Metis Yayınları.

Çeviri Kitap: Bourdieu, P. (2013), *Bilimin Toplumsal Kullanımları*, çev. Levent Ünsaldı, Ankara: Heretik Yayınları.

Derleme Kitap: Çeğin, G. ve Şirin, İ. (der.) (2014), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları*, İstanbul: İletişim Yayınları.

Derleme Kitaptan Makale: Bozarslan, H. (2014), 'Neden Silahlı Mücadele?: Türkiye Kürdistan'ında Şiddeti Anlamak', Güney Çeğin ve İbrahim Şirin (der.), *Türkiye'de Siyasal Şiddetin Boyutları* içinde, İstanbul: İletişim Yayınları, 149-163.

Dergiden Makale: Emilbayer, M. (2014), 'Charles Tilly ve Pierre Bourdieu', *Cogito*, 76, 42-74.

Elektronik Kaynak: Kellner, D. (2005), *Western Marxism*,http://pages.gseis.ucla.edu/faculty/kellner/essays/westernmarxismfinal.pdf, Son Erişim Tarihi: 17 Ağustos 2014.

Elektronik Gazete Makaleleri: Çetin, Ö. (2010, 21 Ocak), 'Televizyon alışkanlıklarımız IPTV ile değişecek',*hurriyet.com.tr*, Son Erişim Tarihi: 17 Ağustos 2014.

Yazarı belli olan gazete ve dergi yazıları: Bruni, F. (2003, 26 Aralık), 'Pope pleads for end to terrorism and war', *New York Times*, 21.

Metin içinde: (Bruni, 2003: 21)

Yazarı belli olmayan gazete ve dergi yazıları: The United States and the Americas: One History in Two Halves (2003, 13 Aralık), *Economist*, 36.

Metin İçinde: (United States and the Americas, 2003)

Röportaj: Arroyo, Gloria Macapagal (2003), 'A time for Prayer', Michael Schuman ile söyleşi, *Time*, 28 Temmuz 2003.

Çok ciltli çalışmalar: Pflanze, O. (1963-1990), *Bismarck and the Development of Germany (Cilt 1-3)*, Princeton, NJ: Princeton University Press.

Çok ciltli çalışmalarda tek cilt kullanımı: Pflanze, O. (1990), 'The Period of Fortification, 1880-1898: Cilt 3', *Bismarck and the Development of Germany*, Princeton, New Jersey: Princeton University Press.

Yüksek Lisans ve Doktora Tezleri: Öğütle, V. S. (2004), *Sosyolojik Bir Fenomen Olarak Amerikan Sosyolojisi*, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Muğla: Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.

Konferans Tebliği: Sözeri, C. (2014), 'Kıbrıs Meselesinin Rehineleri: Basının Gözüyle 1964 Sürgünleri', *1964 Sürgünü ve İstanbul Rumları: Türkiye Toplumunun Tek Tipleştirilmesinde Son Dönemeç Konferansı*'nda sunulmuş tebliğ, İstanbul: Bilgi Üniversitesi, 30 Ekim-1 Kasım.

Televizyon programı: Long, T. (Yazar) ve Moore, S. D. (Yönetmen) (2002), 'Bart vs. Lisa vs. 3. Sınıf' [Televizyon Dizisi], B. Oakley ve J. Weinstein (Yapımcı), *Simpsonlar* içinde. Bölüm: 1403, CNBC-e.

Metin İçinde: (Simpsonlar, 2002)

Film: Huston, J. (Yönetmen/Senaryo Yazarı) (1941), *Malta Şahini* [Film], ABD: Warner.

Metin İçinde: (Malta Şahini, 1941)

Fotoğraf: Adams, Ansel (1927), *Monolith, the face of Half Dome, Yosemite National Park* [Fotoğraf], Art Institute, Chicago.

Metin İçinde: (Adams, 1927)

Twitter: BarackObama* (2009, 15 Temmuz), 'Launched American Graduation Initiative to help additional 5 mill. Americans graduate college by 2020: http://bit.ly/gcTX7' [Twitter],http://twitter.com/BarackObama/status/2651151366 adresinden alınmıştır.

Metin İçinde: (BarackObama, 2009)

* Twitter'da kullandığı isim aynen yazılacaktır.

Facebook: Barack, Obama (2009, 9 Ekim). 'Humbled' [Facebook], http://www.facebook.com/posted.php?id=6815841748&share_id=-154954250775&comments=1#s154954250775 adresinden alınmıştır.

Metin İçinde: (Barack, 2009)

- Kaynaklar yazarın soyadına göre alfabetik olarak sıralanır.
- Eğer yazarın birden çok eseri kullanılmışsa kaynaklar kronolojik sırayla yazılır.
- Yazarın aynı yıl yayınlanmış eserleri kullanılmışsa, eserlere metin içinde verilen "a", "b", "c" harflerine göre sıralama yapılır.

ISSN 2149-2298